Marginalia
almanacco di studi
n. 1 aprile 2025

ballate popolari e condizione femminile

— Babbo meo dolce, con' tu mal fai,
ched io sum grande [e] marito non me dai.
Mal fa' tu, babo, che no me mariti
ched io son grande e son mostrata a dito.
Ben m'ài tenuta cum tego asai,
fai, per De', ora, stu'l de' far çamai! —
— Figliola mia, non ti far meravegla
s'io t'ò tenuta cotanto in famegla,
c'on dal to facto ancor non trovai
ca '1 sper de ben trovarelo ogi mai. —
— El m'è sì forte cresciuta la vogla
d'andar atorno ch'eo (men) moro di dogla.
Babbo meo dolce, fa con' tu sai
che '1 meo cor tristo ralegri ogi mai. —

— Babbo mio dolce, come fai male,
che son già grande e non mi dai marito.
Fai male, babbo, ch'io non mi marito
che son già grande e son mostrata a dito.
Mi hai ben tenuta assieme a te abbastanza,
fallo adesso perdio, o giammai lo farai —
— figliola mia, non ti far meraviglia
s'io t'ho tenuta cotanto in famiglia,
uomo a te confacente ancora non lo trovai
spero ben di trovartelo oggimai. —
— Mi è cresciuta così tanto la voglia.
d'andare in giro, che muoio dal dispiacere.
Babbo mio dolce, fa come tu sai
che il mio cuor triste rallegri oggimai. —

L'edizione di questa *Cantilena* è di Ezio Levi[1], che non manca di sottolineare una particolarità: «Veramente nei contrasti che ora conosciamo non sono di fronte il padre e la figlia, ma quasi costantemente la figlia e la madre. E ciò si capisce. Le figliuole, che hanno dei segreti, preferiscono riversarli nell'intimità dell'affetto consapevole e indulgente delle madri piuttosto che ricorrere alla prudenza severa ed occhiuta dei padri». In altre parole, nei *contrasti* di questo tipo, di norma tra madre e figlia, emergono pulsioni che rivendicano un matrimonio – qualsivoglia – che ne sia legittimo rimedio.

In questo, invece, la figlia può rivolgersi al padre perché le sue pretese non trovano ragione in inconfessabili bisogni sessuali, ma in convenienze sociali, la ragazza invecchia e già viene additata come zitella (v. 4); la voglia emerge solo mascherata da quella del maggior esercizio di libertà personale assicurato dalla condizione di donna maritata (vv. 11-12).

Ciò fa sì che la *cantilena* evada dal realismo crudo – e talvolta volgare – dell'espressività popolare e anticipi, anche nel tema della tenera affettuosità paterna, un modo di sentire precocemente borghese.

---

[1] Ezio Levi, «Frammenti inediti di poesia popolare trecentesca», in *Scrìtti varìi dì erudizione e di critica in onore di Rodolfo Renier*, Torino, Bocca 1912, poi confluito in *Poesia di popolo e poesia di corte nel Trecento*, Livorno, Giusti, 1915, p. 40. Ezio Levi D'Ancona (1884-1941) era docente di filologia romanza all'università di Napoli quando entrarono in vigore le leggi raziali, emigrato negli USA, morirà di lì a poco.

Di norma, la ragazza si confidava con la mamma, come nell'anonimo *Mamma lo tempo è venuto*[1]:

«Mamma, lo temp'è venuto
ch'eo me vorìa maritare
d'un fante che m'è sì plazuto,
nol te podrìa contare.

Tanto me plaze '1 so fatto,
li soi portamenti e i sembianti,
che, ben te lo dico entrafatto,
sempre il vorìa aver davanti:
el drudo meo ad ogne patto
del meo amor voi' che se vanti.
Matre, lo cor te se scianti,
se tu mei voi contrariare»[2].

« Eo tel contrario en presente,
figliola mia maledetta;
di prender marito en presente,
troppo me par ch'albi fretta :
amico non hai né parente
che '1 voglia, tant' ei piccoletta:
tanto me par garzonetta,
non ei da cotai fatti fare»[3].

Dunque, la ragazza ha visto qualcuno che le piace tanto e lo vuole assolutamente sposare, ma la mamma non approva: la figlia ha troppa fretta ed è, ancora, poco più di una bambina. Prima di continuare, però, sarà utile che si dica ciò che è ovvio, nessuno di questi contrasti risulta scritto da una donna, e quindi la soggettività femminile che qui si esprime è un'invenzione maschile. Il realismo, pertanto – e *maxime* sulla sessualità femminile – va inteso come relativo al punto di vista dei ma-schi e nulla può dirci su quello delle donne.

«Matre, de flevel natura
te ven che me vai sconfortando,
de quello ch'eo son più segura
non fo per arme Rolando,
né '1 cavalier sens paura,
né lo bon duso Morando:
matre, '1 to dir sia en bando,
ch'eo pur me vo' maritare»[4].

«Figlia, lo cor te traporta,
né la persona non hai:
tosto podriss'esser morta,
s'usasti con om, ben lo sai;
or figlia, per deo, sii accorta,
né no te gli ammetter zamai,
che a la ventura che sai
morte 'n pudrisse portare»[5].

La mamma è irremovibile, anche perché, forse, *il tempo non è ancora venuto*, e la ragazza non si è sviluppata adeguatamente, tant'è che rischierebbe grosso se avesse rapporti con gli uomini. Noi non ne conosciamo l'età, quindi non possiamo dire se sia così acerba da rischiare realmente lacerazioni esiziali, oppure se questo monito fosse prudente adagio materno utilizzato per ingenerare timore anche in figliole già puberi. D'altra parte, ciò non ha importanza, perché qui parla l'immaginario maschile, cui piace credere che certi desideri siano, il più possibile, precoci.

---

[1] *Le rime dei poeti bolognesi del secolo XIII*. Ordinate da Tommaso Casini, Bologna, Romagnoli, 1881, p. 180-181.

[2] Mamma, è venuto il momento che io vorrei sposarmi con un ragazzo che mi piace tanto da non potertelo descrivere. Tanto mi piacciono il suo aspetto, il suo portamento e i suoi lineamenti che, te lo dico senz'altro, vorrei averlo sempre davanti a me; e voglio a ogni costo che il mio innamorato possa proclamare che io l'amo. Mamma, che ti si spezzi il cuore se tu vuoi impedirmelo.

[3] Te lo impedisco subito, figliola mia maledetta: di prendere marito adesso mi sembra che tu abbia troppa fretta. Non hai amici né parenti che vogliano che accada, tanto sei ancora giovane. Mi sembri ancora così bambina, non ancora (in età) da fare cose del genere.

[4] Mamma, ti viene dalla tua natura apprensiva il fatto che tu mi vuoi dissuadere da quello di cui sono più sicura di quanto fosse, grazie alle sue armi, Orlando, o il cavaliere senza paura o il buon duca Morando. Mamma, il tuo discorso non va ascoltato, perché anch'io voglio assolutamente sposarmi.

[5] Figlia, il tuo cuore ti fa esagerare, e poi non hai neppure il fisico adatto: potresti anche morire, lo sai benissimo, se facessi l'amore con un uomo. Dunque, figlia, per l'amor di Dio, sta' attenta a non concederti mai a lui, ché quel certo affare che sai ti potrebbe portare alla morte.

« Matre, tant'ho'1 cor azunto,
la voglia amorosa e conquisa,
ch' aver voria lo meo drudo
visin più che non é la camisa;
con lui me starla tutta nuda
né mai non vorìa far devisa,
eo l' abbrazaria en tal guisa
che '1 cor me farìa allegrare»[1].

La fanciulla, però, tronca la discussione, ribadendo concretissime pretese.
Questo, si è detto, è ciò che piace pensare agli uomini. Come vedremo, questo modo di pensare cela un doppio alibi, talmente strutturato nell'immaginario maschile, da perpetuarsi nel tempo.
«C'è la luna 'n menzu 'u mari» è una canzone dell'immigrazione siciliana in America, fu registrata per la prima volta a New York, nel 1927, dal marinaio Paolo Citorello, cui fu riconosciuto il copyright, ma circolavano altre versioni precedenti, dal testo più crudo.

C'è la luna 'n menzu 'u mari	C'è la luna in mezzo al mare.
Mamma mia m'a a maritari.	Mamma mia, ho da maritare.
Figghia mia, a cu t'a a dari ?	Figlia mia, a chi ti devo dare ?
Mamma mia, pensaci tu !	Mamma mia, pensaci tu !

La luna in mezzo al mare può essere un introito poetico inventato dall'anonimo compositore dell' ignoto archetipo della canzone, ma deve significare, in qualche modo, che *il tempo è venuto*. Il legame tra fasi lunari e ciclo mestruale è cosa nota[2]. Se a ciò ci si riferisce, scientemente, per alludere alla maturazione sessuale della protagonista della tarantella, si deve pensare che il testo abbia radici in un sapere popolare davvero antico. Non è questo che ci interessa in questa sede, ma la riproduzione dello schema del *contrasto* tra madre e figlia.
Arriva, dunque, il momento di sposarsi, talvolta troppo presto, come mostrano le preoccupazioni materne in *Mamma, lo temp'è venuto*, e in questa supposta precocità, il maschio, che scrive il testo per una platea di maschi, fonda la giustificazione per eventuali incursioni predatorie là, dove il tempo non è venuto ancora e si spacciano per altrui le proprie voglie, come è tradizionale linea di difesa nei processi per stupro.
Il secondo alibi s'inscrive laddove si postula che la donna, giunta a maturità, voglia un qualsivoglia marito, come *remedium concupiscientiæ*. Lo avevamo visto nella delega al padre, in *Babbo meo dolce*, lo vediamo qui nella delega alla madre: *pensaci tu*.
Questa concezione della sessualità femminile è funzionale ai matrimoni combinati, scelte in cui la sposa non può esprimere soggettività alcuna, ed è la base del sacramento. Il buon padre confessore raccomandava la pazienza alle sposine infelici: sopite le voglie nella parodia casalinga dell'eros, dovevano attendere con pazienza quell'affetto duraturo che in genere matura con l'abitudine.
Ma la tarantella siculo-americana aggiunge un altro tema.
La trepidazione materna per *la ventura che sai*, che abbiamo letto nel contrasto, si replica nella tarantella in una serie di esempi. Riproduciamo quelli immediatamente più allusivi.

---

[1] Mamma, ho il cuore così colpito, il desiderio così passionale e soggiogante, che vorrei avere il mio amato più vicino della mia camicia. Vorrei stare con lui tutta nuda, e non me ne vorrei mai separare: lo abbraccerei in modo tale che mi colmerebbe il cuore di felicità.
[2] La letteratura è sterminata, da Erich Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1955 a Marija Gimbutas, *The Language of the Goddess. Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*, San Francisco, Harper & Row, 1989, giusto per limitarci ai classici.

Si ci dugnu ‘u muraturi,
iddu va, iddu veni,
la cazzola ‘n manu teni.
Si ci pigghia la fantasia,
mi cazzulia la figghia mia

Si ci dugnu lu vucceri,
iddu va, iddu veni,
la sasizza ‘n manu teni.
Si ci pigghia la fantasia,
mi sasizzía la figghia mia

Si ci dugnu ‘u piscatori,
iddu va, iddu veni,
e lu pisci ‘n manu teni.
Si ci pigghia la fantasia,
mi pisciulía la figghia mia

Si ci dugnu l’urtulanu,
iddu va, iddu veni,
lu citrolu ‘n manu teni.
Si ci pigghia la fantasia,
mi citrulia la figghia mia.

Cazzuola, salsiccia, pesce e cetriolo mettono in apprensione la mamma, che a differenza della virginea figliola dovrebbe aver superato le ansie per quella modestissima colonna d’Ercole che, pure, bisogna oltrepassare. Evidentemente, se così fosse, se cioè, donne adulte e sposate nutrissero un reverenziale timore per il sesso maschile, naufragherebbe il cardine su cui si fondano i contrasti, che – come si è detto – si dipartono dal desiderio della fanciulla di dar legittimo sfogo a un desiderio naturale cui l’ha condotta l’età.
Anche in questo caso bisogna vedere riflessa una patologia maschile, ovvero quel narcisismo per cui ogni maschio è agonisticamente sensibile al confronto delle dimensioni del proprio membro, spacciandolo, nelle conversazioni sociali, come degno di Priapo, o quasi. Dunque, qualcosa di davvero imponente per cui la donna perbene deve nutrire sentimenti ambivalenti.
L’ambivalenza che – per lo meno per le pulzelle – è connaturata a certe cose, non è portato recente. Nel madrigale attribuito a Francesco di Vannozzo (XIV secolo) una suocera istruisce la nuora, poi, a un certo punto, complice forse una lacuna, sembra parlare direttamente il marito:

Può’ che se’ gionta al partido,
fia mia, che tu se’ sposa
varda ben de non far cosa
che desplaqua a to marido.
E quando che ‘1 vien de notte
che tu ve’ ch’ i’ son irado
non pensar ch’io te dia botte,
fatte arente al mio costado,
che co’ ie son adormentado
da doman i è mendado[1].

Che sia motivato da ardore naturale, o indotto dal vino, non bisogna equivocare sulle intenzioni del marito che, nottetempo, s’appressa al talamo. Va da sé che, in controluce, c’è un’idea aggressiva, se non violenta, dei rapporti coniugali, e comprendiamo come la categoria della *violenza domestica* fosse, allora, del tutto sconosciuta e codificata, anzi, come norma che le madri o le suocere comunicavano alle nubende, onde vi si attenessero.

Questi erano, comunque, i matrimoni riusciti, poi c’erano quelli che non funzionavano.
I matrimoni combinati con scarso riguardo del divario d’età, fallivano, talvolta, proprio in quella sfera del desiderio che i maschi credevano di dominare a proprio vantaggio. Ci affidiamo ancora a Ezio Levi:

> Di malmaritate erano piene le case campagnuole e cittadinesche dei nostri nonni; di “malmaritate„ sono piene le raccolte di liriche antiche[2].

Mariti maneschi e gelosi – continua Levi – erano, insieme alle vicine pettegole, motivo di lagnanze

[1] Ezio Levi, «Una ballata nuziale nel Trecento», in *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. LVIII, 1911, ora in *Poesia di popolo e poesia di corte nel Trecento*, cit. , p. 18.
[2] Ezio Levi, «Frammenti inediti di poesia popolare trecentesca», cit. , p. 31.

delle malmaritate. Alla brutalità e gelosia si aggiungeva, talvolta un'altra causa di malessere.
Il motivo, di dolorosa autocritica, e smentita di ordinarie apologie viriloidi, è antico:

Lugete, o Veneres Cupidinesque
Et quantum est hominum venustiorum!
Passer mortuus est meae puellae,
Passer, deliciae meae puellae ...

Nella poesia popolare italiana, lo leggiamo nella restituzione del D'Ancona:

Fuor de la bella caiba
Fuge lo lusignolo

Piange lo fantino — poi che non trova
Lo so osilino — ne la gaiba nova;
E dice cum dolo: — Chi gli avrì l'usolo?
E dice cum dolo: — Chi gli avrì l'usolo?
En un buschetto — se mise ad andare,
Sentì l'ozletto — sì dolce cantare:
Oi bel lusignolo torna nel mio brolo;
Oi bel lusignolo torna nel mio brolo[1].

Di poco differente, la versione fornita da Tommaso Casini[2]:

For de la bella gaiba fugge lo lusignolo.

Piange lo fantino — però che non trova
lo so osilino — ne la gaiba nova,
e dise con dolo : — chi gli avri 1' usolo?
e dise con dolo : — chi gli avri 1' usolo.

E in un boschetto — se mise ad andare,
sentì l'oseletto — si dolze cantare:
oi bel lusignolo, — torna nel meo broilo
oi bel lusignolo, — torna nel meo broilo.

Quest'ultima è la versione più nota, anche perché musicata da Alfredo Casella[3]. Il volatile, comunque, pare aver subito un infortunio meno drammatico rispetto a quello occorso al beniamino di Lesbia. Qualcuno gli ha aperto la gabbia e lui se n'è fuggito. Disaffezione? Certo, il bosco è habitat preferibile alla migliore delle gabbie, resta il fatto che a lamentarsi dell'evasione è il *fantino* e non, come più logico, l'altro usufruttuario.
Il raffronto con una versione francese, anch'essa fornitaci dal D'Ancona[4], è sorprendente, ma si tratta di una coincidenza, giacché il termine che ci colpisce è entrato nell'uso, nell'accezione oggi prevalente, solo negli anni '30 del XX secolo. Nel XV, poteva solo significare *vagabondo*.

---

[1] *La poesia popolare italiana*. Studj di Alessandro D'Ancona, Livorno, Vigo, 1878, pp. 15-16.
[2] *Le rime dei poeti bolognesi del secolo XIII*. Raccolte ed ordinate da Tommaso Casini, Bologna, Romagnoli, 1881, p. 174.
[3] *Tre Canzoni trecentesche per soprano e pianoforte*, 1923. Nei programmi di sala, il testo è generalmente attribuito a Cino da Pistoia.
[4] *La poesia popolare*, cit. , p. 16.

J'ay bien nourry sept ans ung joly gay
En une gabiolle,
Et quant ce vint au premier jour de may
Mon joly gay s'en vole.
Il s'en vola dessus un pin,
a dit mal de sa danfve.
— Reviens, reviens, mon joly gay,
Dedans ta gabiolle.
D'or et d'argent la te feray
Dedans comme debors —
— Ja, par ma foy, n'y entreray,
De cest an ne de l'autre —
Le gay vola aux bois tout droit;
Il feict bien sa droiture;
Ne retourner ne doit par droit;
Franchise est sa nature.

Si sarebbe tentati di cogliere allusività cronologicamente impossibili, e noi siamo stati troppo precipitosi e maliziosi nell'immaginare una metafora troppo materiale, là dove c'è un tropo abbastanza usuale della poesia popolare, per cui l'uccello capriccioso è avatar dell'amore.

L'amour est un oiseau rebelle
Que nul ne peut apprivoiser,
Et c'est bien en vain qu'on l'appelle,
S'il lui convient de refuser.

Così Meilhac e Halévy per la musica di Bizet. *Carmen* è popolarissima, ma un parallelo tra amore perduto e uccello che scappa dalla gabbia c'è, anche, nell'ancor più popolare *Reginella* di Libero Bovio.

Oj cardillo, a chi aspiette stasera?
Nun 'o vide, aggio aperta 'a cajola
Reginella è vulata, e tu vola
Vola e canta, nun chiagnere ccà
T'he' 'à truva' 'na patrona sincera
Ca è cchiù degna 'e sentirte 'e cantà ...

La metafora è confermata anche da una terza versione, provenzale, citata dal D'Ancona[1]– l'*Auceou en gabiolo* – l'amante regala all'amata un usignolo che se ne fugge dopo sette anni; lei lo rincorre:

La damo li courr' à l'apres	La dama gli corre all'appresso
Coum'uno fremo fouelo:	siccome femmina folle:
— Arrest', arresto, roussignou,	— T'arresta, t'arresta, usignolo,
Retouern' en gabiolo.	ritorna nella tua gabbietta.
Te farai mangear de pan blanc,	Ti darò da mangiare pan bianco,
Te darai de moun bouaro —	buon burro ti regalerò —
— N'en vouere gis de toun pan blanc,	— Non voglio il tuo pane bianco,
Et ni mai de toun bouaro:	e neppure voglio il tuo burro:
Iou mangearai d' herbo de camp,	mangerò l'erba dei prati,
De la pas caussigado.	della pace calpestata.
Iou beurai d'aiguo doou roucas,	Berrò l'acqua tra le rocce,
De la pas trebourado.	della pace turbata.
Iou cantarai a moun plesir	Canterò a mio piacimento
Coumo mes camarados.	come fanno i miei compagni

[1] Ibidem, p. 17.

Arae mai estr'auceou de camp
Qu'auceou de gabiolo,
Vola !

Preferisco esser uccel di campo,
che uccello in gabbia,
Vola!

Anche in questo caso si sta dicendo dell'amore, ma poiché a parlare è una donna, la canzone provenzale si presta alla trivializzazione. E se proprio a tanto non si vuol giungere, tra l'anacronistica sublimità romantica e un troppo crudo realismo, possiamo attestarci sulla categoria prudente del desiderio. Questo, si sa, è soggetto a crisi determinate da distrazioni e abitudine, o anche da sopravvenuti acciacchi, generalmente senili[1]. Come lamenta il Conte d'Altavilla, chi un tempo fu oggetto d'indiscussa devozione ti pare, poi, implacabile avversario.

Stanchi son gli anni mei rotti dal peso
per le furie d'Amor nel tempo antico,
chiamando '1 mio signor non, ma nimico,
mille volte mercè, non sendo enteso[2].

Capita, perciò, che il letto si usi soprattutto per dormire, come racconta questa *siciliana*.

Sonno fu che me rappe, donna mia.
En quelle parti dov'io m'arivai
una angioletta in sonno me dicea:
— Ché per troppo dormire perduta m'ài?
O dormiglioso, forte adormentato
già non sia amante, per donna aquistare.
Stanotte mi levai, vennit'a lato
credendomi con teco solatzare:
tu eri tanto forte adormentato,
che già mai non te pote' esvegliare.
Gentil madonna, non me biasimate,
ché Ila vostra venuta non sapea.
Il sonno traditor che m'à ingannato
à ggià gabato più saggio de mia.
Non me lamento tanto dello sonno
quanto faccio de voi, patrona mia,
ché 'nci venisti a l'alba dello giorno
quando lo dolcie sonno me tenia.
Sonno fu che me rappe, donna mia[3].

Se la disattenzione diventa un'abitudine, i suoi effetti gravano sulla qualità di un matrimonio.

Stanotte mi levai, vennit'a lato
credendomi con teco solatzare:
tu eri tanto forte adormentato,
che già mai non te pote' esvegliare.
Gentil madonna, non me biasimate,

---

[1] A questo forse allude l'Anonimo Genovese in D'Ancona 1878, p. 21:

Or son andai li lor tanbuti,
Li xivoreli e li frauti;
Li strumenti e iugorai tuti
Alantor son faiti muti.

[2] Coluccia 1975, p. 93.

[3] Coluccia 1975,, p. 126; D'Ancona 1878, pp. 22-23.

ché Ila vostra venuta non sapea.
Il sonno traditor che m'à ingannato
à ggià gabato più saggio de mia.
Non me lamento tanto dello sonno
quanto faccio de voi, patrona mia,
ché 'nci venisti a l'alba dello giorno
quando lo dolcie sonno me tenia.
Sonno fu che me rappe, donna mia[3].

Se la sonnolenza diventa cifra del talamo, i suoi effetti gravano sulla qualità di un matrimonio.

Apic[h]è sia '1 mal mari
che m' à facto amiga
che no me fa solaçar.
Sempre serò trista.
E' son zoveneta e bela
e d' Amor me sovene:
[e] questo tristo no me fa
quel che se convene.
Trovat' ò intendemento
che l[o] meo cor desidra
che me solaça d' amor,
e d' altro non à cura,
E' conforto çascun omo
che mugler vol prender
che la diga solaçar
[e] trar al romaglete,
E se questo el no [vol] fa[r],
odi che i encontra,
che l'è facto scornaclabele
et altri n' à gran colpa[2].

Giovanetta e bella, la sposa ha ragione di lamentarsi dell'esser trascurata, giacché è indiscutibile dovere coniugale *solaçar* la sposa.
Sembrerebbe che qui, nel riferire la vivace protesta di una moglie, umiliata nella sua femminilità da un marito che non fa *quel che se convene*, si sia finalmente assunto con forza il punto di vista femminile.
Invece, anche in questo caso la rappresentazione è funzionale alla soluzione di una disputa generazionale tra maschi e, ancora una volta, si costruisce uno stereotipo della sessualità femminile utile, e subalterno, a quella maschile.
Tutta la narrazione serve a definire la categoria dello *scornaclabele* – lo scornacchiabile, il cornificabile – che è causa del proprio danno.

O vecchio buffonissimo!
Digli che questa sera
l'attendo a cena meco.

Nelle allegre brigate di giovani e scapestrati borghigiani non mancano cavalieri pronti al soccorso di fanciulle, segregate in inaccessibili torri da anziani e ormai intiepiditi commendatori. La pratica dell'adulterio diventa parodia della dedizione

[1] D'Ancona 1878, pp. 22-23; Coluccia 1975, p. 126.
[2] Levi 1912, pp. 36-37; Frati 1915, pp. 204.

all'esercizio ed al travaglio dell'arme cavalleresche, a disfar torti, a soccorrere vedove, a difender fanciulle.

Delle legittime lamentele femminili, quindi, ci si preoccupa non per sincera empatia, ma per precostituire l'apparato ideologico che legittimi una condotta scanzonata.

> Nella sua cronaca Salimbene ricorda certi pazzi mulinai di Reggio, i quali nelle sere di carnevale, vestiti da frate "in strata publica choreiçando cantabant". Queste *coree* accompagnate da cantilene e da "contrasti" erano comu-nissime per le strade e per le piazze delle città del Duecento e del Trecento, le quali erano sempre così gaie e chiassose, poiché ivi i passanti "ubique stultizabant et infatuabantur" turbinando a schiera ed in cerchio, a ridda ed in tresca (...) Ma le ballate non erano dappertutto così pure, oneste e delicate, come in mezzo a questi giovani eleganti e raffinati. Nel *Pungilingua* (cap. XXIX) Domenico Cavalca lamenta che nei balli dicansi canzoni e parole lascive e che "ne' canti e ne' balli si parli apertamente contro alla fede del matrimonio, con motti e con detti e con atti disonesti e villani[1].

Dell'adulterio si faceva palese apologia e ogni riserva di ordine morale era liquidata come moralistico pettegolezzo, indebita intrusione, inquisitoria violazione della privacy. Si era coniato, per questa disdicevole attività, un nome specifico: *malparlieri*.
Limitandoci alla sola raccolta di Ezio Levi, la distribuzione territoriale di distici e sonetti che stigmatizzano l'odiosa pratica ci danno un'idea dell'ampio raggio in cui si è diffusa una concezione libertaria dei rapporti tra i sessi.

Le male lengue cho più le dirà
la mia dona meio me vorà.
Le male lengue cho più le dirà
la toa dona peço te vorà.

E li mali parleri vano pensando
del mal dire vano tutora parlando

Li malparlieri che mettono scordansa
in mar di Settelia
poss'anegare e viver a tormento!
Ca per li fini amanti è giudicato
launque è, mal parlier sia frustato

gente malparlera
piena d'inganno e de reo pensamento;

de la noiosa gente
che sturbano l'amor quand'è in [parvenza.

Lo cor m'arde e sospira
e vive 'n pensamento
tal che non trova posa;
e, quanto plu se gira
più à pen' e tormento
e deiuonstrar non l'osa
Per la gente noiosa
ch' è tropo malparlèra

Glie mal parleri ...
loro mandi Deo pistilencia et serra
quello Deo glie struga che formò la terra
ch'anguano siano morti e portati in barra al fossato
che '1 loro malfare agli amanti ene ingrato.

Il motivo risale alla poesia dei trovatori, e non è una buona testimonianza, perché di là dall'idealizzazione letteraria, quei cavalieri senza macchia né paura, ma anche senza fissa dimora, non si sa bene se conoscessero il confine tra seduzione e stupro. Il verbo *conquistare*, poi entrato nel gergo di tutti i *play boy*, non è del tutto tranquillizzante. Ne consegue che tutta questa preoccupazione per la soddisfazione dei sensi delle mogli altrui è sospetta. Serve a proporre una visione della donna come dominata, per natura, da istinti animaleschi che configurano, sempre, un implicito consenso. La eventuale ritrosia femminile è considerata un prodotto culturale, un vezzo, una civetteria, un ob-bligo sociale imposto, cui si rimedia, alla bisogna, con un po' di *vis grata puellae*.

---

[1] Levi 1912, pp. 5-6.
[2] Levi 1912, p. 7 (Chioggia); p. 10 (Milano); p. 8 (Galletto Pisano); p. 8 (Tommaso di Faenza); 9 (*Memoriali* di Bologna); (Guido de Argele); (Paolo Zoppo da Bologna).

Questo punto di vista è proprio di una gioventù agiata che dedica tempo a burle, imprese amorose e svaghi, degli annoiati rampolli dell'aristocrazia e dell'apparato di menestrelli, giullari e commedianti al loro servizio. Qui, crescono i dongiovanni. Ma tra i giovani laboriosi delle arti e del contado, così come tra la borghesia più cospicua di censo e d'età, attecchisce il punto di vista di Masetto.
La moglie, come tutte le proprietà, va sorvegliata e difesa. Talvolta, la gelosia ha esiti davvero drastici.

Alla mala mors mora — le malvàs mari
et a mala mors mora!
E sastu che m'à fato — le malvas mari?
che per celusia — m'a partì da si.
Et a *mala mors mora — le malvas mari,*
et a *mala mors mora !*
E sastu che m'à fato — le malvàs çelos?
che per celusia — m'a partì da l'us.
et a *mala mors mora* ecc.
E sastu che m'à fato — le malvas çurà?
che per celusia — m'à caçà de cà.
et a *mala mors mora* ecc[1].

Il cattivo marito, geloso e spergiuro – si lamenta la donna – si è separato, cacciandola di casa, che possa morire di una brutta morte. Non sappiamo dire se la gelosia del marito fosse fondata, ma preponderemmo per il sì, perché di questa ballata esiste anche un'altra versione che riporta un altro punto di vista, quello dell'amante.

A(lla) mala morte mora lo çeloso
Ch'à lo uiso crudele e doloroso,
E lo çeloso è pien de çelosia
Sença chason bate la dona mia:
che l(o) posa prender la par[a]lasia
tal che lui faça tristo e mi çuioso.
Savi che fa '1 çeloso a la mia amata?
Che '1 me la tene in chamara serata,
e pur chome la fosse munachata
ad hubidença d' altro relioso.
Lo mal di e '1 mal ano li dia deo
a quel çeloso uechio chan çudeo;
mo fosse mia la dona del cor meo
che lui farebi triste e mi çuioso[2].

Allo sfogo avvelenato della moglie cacciata da casa potremmo concedere, finalmente, qualche caratteristica di autenticità, il poeta popolare ha saputo farsi cronista, senza metterci troppo del suo. E un po' di realismo c'è anche nella versione dei fatti che dà l'amante, velleitario e codardo, che promette sfracelli, ma si tiene a prudente distanza. Il personaggio è ben conosciuto e rientra nella tipologia del mascalzone ben noto alle cronache e alla commedia. Anche il partner violento e spadroneggiante è un triste argomento di attualità e ci conforta il fatto di non aver inventato nulla di nuovo a questo proposito, mentre ci avvilisce la constatazione di esserci ben poco evoluti.

[1] Levi 1912, pp. 32-33.
[2] Fratii 19155, p. 201.

Preistoria dell'Intelligenza Artificiale. Omero ed Esiodo nel Cyberspazio

1 In età classica non esisteva nulla di lontanamente simile al computer. Tuttavia vi furono tentativi di meccanizzare il calcolo, l'abaco – precursore del moderno registratore di cassa – è strumento ben noto. Decisamente sconcertante – tanto da far sorgere dubbi sulla sua autenticità – è la *macchina di Ancitra*, un sofisticato planetario, mosso da ruote dentate, che serviva per calcolare il sorgere del sole, le fasi lunari, i movimenti dei cinque pianeti allora conosciuti, gli equinozi, i mesi, i giorni della settimana e, pare, anche le date dei giochi olimpici.
Queste realizzazioni, che anticipano in una meccanica analogica il futuro elettronico e digitale, furono possibili per la genialità di sconosciuti artigiani. Ma questi lavoratori manuali dovevano, allo stesso tempo, essere degli intellettuali, perché costruivano marchingegni che dovevano mimare, nel movimento di rotelle e ingranaggi, le procedure di ragionamento del cervello umano, ridotte a step elementari dallo sviluppo della Logica.
La Logica è il presupposto di ogni meccanizzazione del pensiero, ma è essa stessa un meccanismo. Il fatto di poter ridurre a elementi semplici i più complicati ragionamenti implica una specularità tra il lavoro del cervello e un qualsiasi circuito elettrico, ma anche una somiglianza con un manufatto semplice come l'altalena.
L'altalena realizza meccanicamente il sì e il no, il vero e il falso, l'in e l'out, il circuito chiuso e quello aperto, lo zero e l'uno del sistema binario. È il livello di base di ogni ragionamento e rappresenta abbastanza bene il principio di non contraddizione: ¬ (A ¬A).
Il principio era stato formulato da Aristotele già nel IV secolo:

> È impossibile che il medesimo attributo, nel medesimo tempo, appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e sotto il medesimo riguardo[1].

Anche un altro meccanismo fondamentale, l'implicazione logica, P → Q, era stata indagata tempe-stivamente (III sec.) da Filone di Megara, come testimonia Sesto Empirico:

> Secondo [Filone] ci sono tre modi in cui un condizionale può essere vero e uno in cui può essere falso[2].

Lo gnomone, capostipite di macchine le cui prestazioni sono condizionate da stimoli esterni, funzionava secondo questo principio logico.
C'è, dunque un'antica omologia tra il modo di funzionare delle macchine e il modo di pensare dell'uomo. Sono interfacciati. Sebbene l'uomo abbia proiettato la sua logica nella macchina, questo rapporto ormai ci sfugge nel loro uso quotidiano, e forse verrà un giorno in cui l'avremo del tutto dimenticato. Magari – in un futuro non lontano – saranno le nuove macchine a proiettare su di noi la loro maniera di pensare, diventata autonoma. Non sembra del tutto stravagante immaginare che, domani, tra l'uomo e le sue invenzioni si possa instaurare l'enigmatico rapporto che c'è tra l'uovo e la gallina.
Per ora, e siamo già a buon punto, siam ancora impegnati a mettere a progettare computer che ragionino perfettamente come un uomo, ma ci sono già uomini che ragionano come un computer? E c'erano anche prima dell'invenzione dell'*Analytical Engine* di Charles Babbage?

[1] Aristotele, *Metafisica*, γ. 3, 1005 b 19-20.
[2] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VIII, 113.

2 Nonio Marcello, grammatico romano del IV secolo, originario della Numidia, non ha goduto di buona stampa. Scriveva di lui Henry Nettleship:

> Il nome di Nonio Marcello è associato, nella mente della maggior parte delle persone che l'hanno ritenuto degno di essere ricordato, a ottusità e ignoranza … Da Nonio quindi, che tentava, come tentò, alla fine del terzo o all'inizio del quarto secolo, di assumere una posizione che non poteva essere naturalmente mantenuta nemmeno alla fine del secondo, cosa ci si poteva aspettare se non rivelazione di incapacità? … Né sono sicuro che un giusto giudizio dichiarerebbe che l'opera di Nonio sia di poco inferiore allo standard che ci si potrebbe aspettare da un africano del terzo secolo d.C.[1].

Giudizio critico poco lusinghiero, in cui affiora il pregiudizio etnocentrico del XIX secolo. Non generalizzato, però. Il metodo di lavoro di Nonio è, infatti, adeguatamente rivalutato da Wallace Martin Lindsay.

> Dei tre grandi Dizionari o Enciclopedie latine che sono stati trasmessi dall'antichità ai tempi moderni, (1) l'Epitome di Festo del *De Verborum Significatu* di Verrio Flacco, (2) la de Compendiosa Doctrina di Nonio Marcello, (3) le *Etymologiae* di Isidoro, il secondo eccelle per la ricchezza di citazioni dalla letteratura della Repubblica[2].

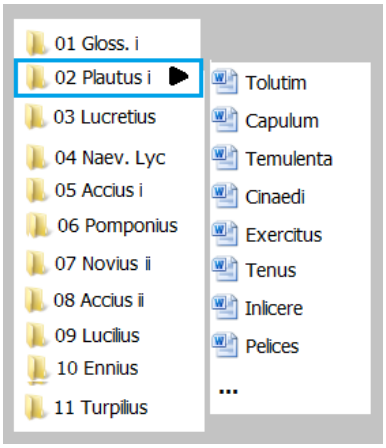
Lindsay descrive, con una certa simpatia, la procedura seguita da Nonio, che si limita a riprodurre con *meccanica fedeltà* ciò che trova nella sua ricerca[3].
Ecco, dunque, il metodo di Nonio:

> Nonio raccolse i materiali per i venti libri del suo Dizionario in parte da glossari o opere lessicografiche (ad esempio le «Noctes Atticae» di Aulo Gellio), in parte da testi, apparentemente annotati, di alcuni autori (Plauto, Lucrezio, Accio, Sisenna, Cicerone, ecc.)[4].

Il grammatico africano, secondo Lindsay, avrebbe, perciò messo insieme 41 repertori, che avrà materialmente conservato in scatole o scaffalature, ma che noi possiamo rappresentare nella nostra familiare maniera digitale (fig. 1). Questo materiale di base era il suo input[5].

[1] Nettleship 1882, pp. 1, 8-9, Nettleship 1881, p. 6.
[2] Lindsay 1901, p. 1.
[3] *Mechanical fidelity*, Ibidem, p. 1, nota b. Lindsay insiste sul carattere meccanico del lavoro di Nonio: *mechanical fashion* (p. 3), *mechanical regularity* (p. 4), *procedure so repellently mechanical* (p. 5), ancora *mechanical regularity* (ibidem), *mechanical method of work* (p. 6), *mechanically copying* (ibidem), *mechanical uniformity of procedure* (p. 89), di nuovo *mechanical regularity* (ibidem), *mechanically plodding* (p. 99), *mechanical, undeviating regularity* (p. 110).
[4] Ibidem, p. 3.
[5] Ibidem.

Ogni scatola o scaffale o scomparto – cioè l'aspetto materiale assunto dalla nostra *cartella* in quei tempi – conteneva elenchi di parole (fig. 2). Gli elenchi non erano in ordine alfabetico. Nonio annotava i vocaboli a mano a mano che li incontrava nei suoi autori. Questo causò naturalmente maggior fatica e qualche confusione. Certamente le risorse elettroniche gli avrebbero giovato.



> Nonio ha composto ogni libro nello stesso modo meccanico. Scorreva gli elenchi di parole notevoli da lui compilati dalle varie fonti utilizzate, ... e selezionava da questi elenchi le parole adatte al tema di quel particolare libro, riportandole nell'ordine in cui gli erano capitate tra le mani[1].

Questo era l'output. Una trasmissione meccanica. Gli eventuali criteri erano quasi esclusivamente riservati alla raccolta e selezione dei dati.
Per cui – dice Lindsay – nella *de Compendiosa Doctrina*, ritroviamo le parole notevoli nello stesso ordine in cui Nonio le aveva catalogate.

> (...) **Tolvtim** dicitur quasi volutim vel volubiliter ... **Capvlvm** dicitur quicquid aliam rem intra se capit ... **Temvlenta** dicta est ebriosa, [dicta] a temeto, quod est vinum, quod attemtet ... **Cinaedi** dicti sunt apud veteres saltatores vel pantomimi, ἀπὸ κεινεῖν τὸ σῶμα ... **Exercitvm** dicitur fatigatum, [dictum] ab exercitio ... **Tenvs** est laqueus: dictus a tendicula … **Inlicere** est proprie inlaqueare … **Pelicis** a graeco vocabulo significantiam sapientes inflexam putant, quasi pallex, hoc est ut παλλακίς[2] ...

La procedura è tipica di tutti i lavori compilativi, ma qui c'è un surplus di meccanicità, per la quale Lindsay deve trovare una definizione:

> In this respect as in others the extra-quotations tell the same tale of a mechanical uniformity of procedure, which we should associate rather with a merchant's compilation of his ledger than with a scholar's composition of a learned work[3].

La tecnica cui ci riferisce è la *computisteria*, e la radice di questo nome è illuminante. In Inglese è comunemente chiamata *accounting*, che l'*Oxford Dictionary* così spiega:

> Accounting 1 The action or process of reckoning, counting, or *computing*; numeration, *computation*[4].

---

[1] Ibidem, p. 3.
[2] Müller 1888, pp. 5-9.
[3] Lindsay 1901, p. 89.
[4] *The Oxford English Dictionary* Vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1913, p. 66. Il corsivo è mio. L'edizione consultata è posteriore al *Nonius Marcellus* di Lindsay, ma si confida che la definizione non fosse troppo dissimile in quelle precedenti. In ogni caso, il dizionario di Samuel Johnson 1785 per *contabile* (accountant) fornisce la definizione: «a *computer*; a man skilled or employed in accounts».

Siamo nel 1901, molto prima di qualsiasi microprocessore, ma una procedura del III secolo ha già individuato, per la propria definizione, una precisa area semantica[1]. Che cosa ci si poteva aspettare da un Africano del terzo secolo?

3 I *database* divennero una necessità e nell'epoca della fioritura dei glossari non ci fu convento europeo che non avesse il suo, ma potevano essere utilizzati per progetti più ambiziosi?
Dall'Intelligenza Artificiale pretendiamo molto. Non ci basta un piccolo aiuto per fare elenchi o compilazioni, vogliamo, per esempio, che ci permetta di parlare con i morti.
Una procedura simile era stata prevista nel capolavoro della fantascienza cyberpunk *Neuromancer* di William Gibson[2]. Nel romanzo l'impresa era resa possibile da CD ROM che hanno registrato e conservato tutto quanto un individuo aveva detto o fatto in vita, costituendo una traccia indelebile della sua personalità. Con opportuni connettivi, queste tracce possono essere interrogate e, naturalmente, risponderanno allo stesso modo in cui hanno risposto a quella stessa domanda, o a un'analoga, quando erano in vita.
Qualcosa di simile era già stata realizzata, a livello artigianale, nel V-IV secolo aC, facendo dialogare tra loro due illustri defunti, Omero ed Esiodo[3].
Per raggiungere lo scopo, i CD-ROM avrebbero dovuto avere come input l'*opera omnia* dei due poeti[4].
Il criterio adottato è il *condizionale*:

if exist <HOMER: **x**> <command> [else <HESIOD: **y**>].

Ogni proposizione deve avere quindi una o due *parole-chiave* che per analogia, sinonimia, associazione d'idee, permetta di unire come in un domino le sequenze.

> Esiodo comincia chiedendo a Omero quali siano le cose migliori (φέρτατον), cioè più giovevoli per i mortali. Omero risponde che la cosa migliore (ἄριστον) sarebbe quella di non nascere. Esiodo replica, allora, chiedendo quali siano le cose migliori (κάλλιστον) per il diletto dell'uomo. Omero risponde che il miglior (κάλλιστον) diletto è ascoltare un cantore (ἀοιδοῦ) durante un banchetto[5].

L'*Agone* comincia, quindi, con una sequenza di aggettivi di valore analogo: φέρτατον, ἄριστον, κάλλιστον, κάλλιστον. Con quest'ultimo raddoppio si esaurisce la serie e si deve cercare un'altra parola chiave. Il ragionamento analogico può essere esteso a tutta questa parte dell'opera, ma noi ne faremo grazia ai lettori, cui forniamo direttamente la soluzione finale[6].:

---

[1] Cfr. la familiare dimensione del *copia e incolla* a cui ci conduce questo passaggio di Lindsay 1901, p. 1: «His dictionary can hardly have belonged to anything but the ' scissors and paste ' class».
[2] Gibson 1984. Prima edizione italiana, Gibson 1986.
[3] Alludiamo all'*Agone di Omero ed Esiodo* (Περὶ Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου καὶ τοῦ γένους καὶ ἀγῶνος αὐτῶν), poemetto recuperato da Henri Estienne (Stephanus 1573). È diviso in tre parti: una Vita di Omero, l'Agone vero e proprio – che è il nostro oggetto di studio – e da una terza parte con le biografie di entrambi i poeti. La redazione, così come la possediamo, non può essere anteriore all'età di Adriano, ma la parte centrale proviene dal *Μουσεῖον* di Alcidamante (V-IV secolo). L'ipotesi, però, che questi ne sia l'unico autore originale urta col fatto che il distico 107- 108 è citato, pur con lieve variante, da Aristofane, che è autore temporalmente precedente, se non s'ipotizzi una fonte intermedia da cui attingono entrambi gli autori. Questo è il punto debole che fa del *Certamen* – sotto il profilo della nostra tesi – un'occasione in gran parte sprecata.
[4] Ma così non è. Cfr. Allen 1924, pp. 24, ss. : «The interesting question follows: where do these verses come from? None of them occurs in Homer or Hesiod as we have them … The presumption is that the remainder came from the general Hesiodic *corpus* and the Cycle». Tra Omero ed Esiodo e Alcidamante, o chi per lui, è certa l'interpolazione. Cfr. anche Andrea Capra et al. 2020, p. 27: «It has been also shown that Alcidamas, far from having invented the contest between the two poets, must have used significantly older material, previously codified and circulated, and rather organized known elements of the contest using his own stylistic and philosophic theories».
[5] Rzach 1902, pp. 437-438.
[6] I singoli passaggi li spiego in

φέρτατον → ἄριστον → κάλλιστον → κάλλιστον φέρτατον → ἄριστον → κάλλιστον → κάλλιστον → ← ἀοιδοῦ → ἄειδε → Μοῦσά → Διὸσ → ἵπποι → ἵππων → δεῖπνον → κορέσθην → ἱδρώοντας→ νηυσὶν → ἀνδρῶν → ἀνδράσι → φῦλα → βαλέον → τόξα → ὤμων → ἀνάλκιδός → ἄνήρ ἀνδρός → πατὴρ καὶ μήτηρ → ἐμίγη → Ἀφροδίτην → ἰοχέαιρα → βιοῖο → κατέπεφνεν → οὐδὲν → παρεῖχεν → ἄναξ →Διὸς → Σαρπηδών → Σιμόεις → ὤμοίσιν → [ἔχοντες] → ἀριστῆες → θαλάσσης → ναῦν → [Ἀργώ] → Αἰήτην βασιλῆα → ἤγοντο → φεῦγον → , οἶδμα θαλάσσης → ποντοπορεῖν → νοστήσειε → πημανθείς (Ὀδύσσεια) → Ἴλιον → πόσσοι → γογιστικοῦ → λόγος → κάλλιστον → ἄριστ' → ἀγαθοὶ → ἄμεινον → εὔνομον → ἄριστον → ἐσθλαὶ → φρένες → δικαιοσύνη → πορίζειν → σοφίης → γιγνώσκειν ὀρθῶς → καιρῷ → ἄξιόν → πραχθεῖσιν → κίνδυνος → εὐδαιμονίν → ἡσθέντα → πλεῖστος - ἐλάχιστος → ἐπιτελλομενάον – δυσομενάων → γυμνὸν … → ἀσρὶς … κόρυς … ανηρ.

Questa soluzione deve essere considerata assolutamente provvisoria. I margini di errore sono, infatti, alti. Prima di tutto, per dipanarci dal labirinto abbiamo utilizzato un unico algoritmo, l'associazione d'idee.

$$A \approx B$$

come vedremo, però, ci sono altri criteri formali che possono condurre a soluzioni diverse.
Il secondo problema, altrettanto imbarazzante, sta nell'opacità del *database*. Noi non conosciamo realmente i dati immagazzinati dal redattore del *Certamen*. Questo crea un'infinità di dubbi, il principale dei quali è la questione dei sottintesi. Qualunque sia la fonte del testo, è ben facile che i termini che fungono da connettivi siano proprio quelli che vengono omessi. Come si vede, ne abbiamo dedotti due (Ἀργώ, ἔχοντες), ma possono essere di più.
Come abbiamo già osservato, nella procedura dell'autore è stata errata la scelta del *database*, invece dell'*opera omnia* dei due poeti ha optato per un *corpus* minore di trasmissione popolare dei loro racconti. In tal modo non le loro parole sono state digitalizzate, bensì una loro interpretazione. In questo modo si resta nel romanzo storico e si fallisce la realizzazione dell'idea della fantascienza[1].

[1] Ricalcherebbe, perciò, il genere letterario delle *interviste impossibili.* Questo fu il titolo di una fortunata serie radiofonica italiana negli anni 1974-1975, che ebbe tra i suoi autori i migliori nomi della cultura italiana. Sulla intervista post mortem come genere letterario, Cf. Gallerani 2022, pp. 67-95.

L'algoritmo, invece, è in gran parte indovinato, anche se è complesso, essendo quello che serve per risolvere il popolare gioco enigmistico denominato *Il bersaglio* (fig. 3). Non un semplice gioco, ma una combinazione di enigmi che, oltre alla sinonimia e l'associazione d'idee, prevede cambi di lettera, scarti, zeppe, aggiunte finali e iniziali, anagrammi.
Nella nostra soluzione lo abbiamo notevolmente semplificato, eliminando queste ultime variabili, ma non è detto che queste opzioni non fossero, invece, previste dal compilatore del *Certamen* e che, di conseguenza, la nostra soluzione sia completamente sbagliata. Abbastanza certo è che l'operetta s'inserisse in un contesto enigmistico[1]
Curiosamente, abbiamo scartato proprio le variabili che non rappresentano un problema per il computer.

calma = = palma && palma = = pala && pala = = palla && palla = = pelle && pelle = = pellet && pellet = = pallet && pallet = = palet && palet = = talpe ...

Il computer non ha rivali in operazioni che sono, in definitiva quantitative, mentre noi godiamo ancora di un modesto vantaggio su quelle qualitative, come l'associazione di idee. Ma è uno svantaggio che la macchina colmerà presto, a mano a mano che le neuroscienze contribuiranno a tradurre in quantità la qualità dei processi mentali. Già adesso si può fare, meccanicamente, molto, ad esempio mettendo in memoria quante più possibili figure retoriche: epiteti, sinonimie, antonomasie, onomatopee, iperboli, sineddoche e metonimie.

Ulisse = = astuto && astuto = = scaltro && scaltro = = volpe && volpe = = gatto && gatto = = miao ...

Il *Certamen Homeri et Hesiodi* fallisce, dunque, per un errore di programmazione, nella possibile ambizione di essere il primo esperimento d'Intelligenza Artificiale e Omero ed Esiodo non vengono proiettati nel Cyberspazio. Si potrà far meglio. Ciononostante, quest'opera minore, piuttosto negletta e relegata all'*usum scholarum* da Wilamowitz-Moellendorff, va rivalutata quantomeno come battistrada di una tendenza culturale. La riorganizzazione estetica di un materiale già esistente ci rimanda, infatti, al gusto per il collage, il ready made, il patchwork, il remake, la contaminazione, la parodia e a tutto l'insieme dei sotterfugi stilistici e metodologici delle *culture della crisi*. Un funambolismo sul baratro del plagio che, dalle Avanguardie del primo 900 è riemerso, dopo andamento carsico, nella concezione post-moderna della fine secolo.
Insieme al *Certamen*, riabilitiamo quel bistrattato grammatico africano che, senza aver la più pallida idea di cosa potesse essere un computer, applicò per primo principi informatici allo studio della letteratura latina.

Bibliografia

Allen 1924 — Thomas W. Allen, *Homer. The Origins and the Transmission*, Oxford, Clarendon, 1924.

Busse 1909 — Adolf Busse, "Der Agon zwischen Homer und Hesiod." *Rheinisches Museum*, 64, 1909, [108-119].

[1] Cfr. Konstantakos 2019, pp. 325-326: «The *agon* supposed to be primarily a competition in poetic skill, intended to determine which one of the two rivals is the greatest bard of Greece. But in fact it turns out to be more generally a contest of wits, in which the opponents test their overall cleverness and intellectual capacity by devising and answering a variety of *griphoi* and kindred mental puzzles». Cfr. anche Busse 1909, p. 116 dove parla di giochi mentali e prove di acume (*Geistellspiele und Scharfsinnsproben*) e aggiunge: «Wir werden darüber aufgeklärt durch Klearch von Soloi, der über die zu seiner Zeit leider nicht mehr üblichen Unterhaltungen beim Gelage herichtet». Clearco è l'autore del Περὶ γρίφων.

Capra et al. 2020 Andrea Capra, Andrea Debiasi, George A. Gazis, Cecilia Nobili, "New Trends in Homeric Scholarship Homer's Name, Underworld and Lyric Voice." *AOQU – Forme e modi dell'epica*, I, 2020, [9-101].
Gallerani 2022 Guido Mattia Gallerani, *L'intervista immaginata. Da genere mediatico a invenzione letteraria*, Firenze, Firenze University Press, 2022.
Gibson 1984 William Gibson, *Neuromancer*, New York, Ace Books, 1984.
Gibson 1986 William Gibson, *Neuromante*, Milano, Editrice Nord, 1986.
Johnson 1785 Samuel Johnson, *A dictionary of the English language*, London, J. F. Rivington,1785.
Konstantakos 2019 "The Most Ancient 'Puzzle Magazines': Miscellanies of Intellectual Games from *Ahiqar* to Aristophanes." *Enthymema* XXIII, 2019, [303-347].
Lindsay 1901 Wallace Martin Lindsay, *Nonius Marcellus'Dictionary of republican Latin*, Oxford, Parker & Co, 1901.
Müller 1888 Lucian Müller, *Noni Marcelli Compendiosa Doctrina*, Leipzig, Teubner, 1888.
Nettleship 1881"Verrius Flaccus. II." *The American Journal of Philology*, 2, 5, 1881, [1–19].
Nettleship 1882"Nonius Marcellus." *The American Journal of Philology*, 3, 9, 1882, [1–16].
Rzach 1902 Alois Rzach, *Hesiodi Carmina. Accedit Homeri et Hesiodi Certamen*, Leipzig, Teubner, 1902.
Stephanus 1573 *Homerou kai Hesiodou agōn. Homeri et Hesiodi certamen. Nunc primùm luce donatum. Matronis et aliorum parodiæ. Ex Homeri versibus parua immutatione lepidè detortis consutæ. Homericorum heroum epitaphia. Cum duplici interpretatione Latina,* Stephanus, [Geneva], 1573

I bisbetici indomabili. Una lettura capziosa dell'*Agone di Esiodo e Omero*

Poco, di Omero e di Esiodo, dice la critica, c'è nella cronaca della loro gara poetica. Alcidamante, se questo è il nome dell'autore, avrebbe fatto soprattutto riferimento a opere del ciclo, centoni, rifacimenti, sinossi e parodie circolanti nel suo tempo. Che lo spirito dei due poeti sia stato storicamente mediato da questi filtri popolari, o alterato e approssimato dalla memoria ingrata del compilatore ha un valore relativo. Per quanto copie sbiadite dell'originale, sia il materiale circolante che i ricordi di Alcidamante qualcosa di omerico e di esiodeo lo dovevano contenere. Forse è anche possibile ritrovarlo.
Per farlo bisogna mettersi nei panni di due rapsodi che gareggiano. C'è un'unica regola – e un unico metodo – nel loro gioco, l'associazione d'idee. Pertanto con tale metodo procederemo, ben consci che le idee che si associano oggi ben difficilmente sono quelle che si associavano ieri.

Cominciamo dall'inizio. A dare il via alle ostilità è Esiodo, al v. 70:

> υἱὲ Μέλητος Ὅμηρε, θεῶν ἄπο μήδεα εἰδώς,
> εἶπ᾽ ἄγε μοι πάμπρωτα, τί φέρτατόν ἐστι βροτοῖσιν[1];

In Esiodo, troviamo un verso con struttura praticamente identica, Erga 54:

> Ἰαπετιονίδη, πάντων πέπι μήδεα εἰδὼς[2]

[1] Esiodo 1998, p. 265: «Figlio di Meleto, Omero, che hai pensieri simili agli dei | dimmi orsù per prima cosa cos'è più utile per gli uomini».
[2] Esiodo 1998, p. 57: «O figlio di Iapeto, tu che fra tutti nutri i pensieri più accorti».

Nessun problema dalla cronologia, dunque, ma è però un peccato che nelle versioni più antiche cui si deve attingere manchi re Mida, che nella favola CXCI di Igino

> ... sumptus eo tempore quo Apollo cum Marsya uel Pane fistula certauit[1].

Ci sarebbe stata un'allusione a un altro, e più drammatico, duello artistico che ben sarebbe figurato nelle spiritose battute d'esordio della contesa e che avrebbe anticipato il tema di un destino fatale, in senso stretto, che si dipanerà tra oracoli ed enigmi.
Anche una citazione di Teognide, però, si presta all'allusione. Sappiamo quanto la sensibilità etica del poeta di Megara si sovrapponesse a quella di Esiodo.

> Μήποτέ τοι πενίην θυμοφθόρον ἀνδρὶ χολωθείς
> μηδ' ἀχρημοσύνην οὐλομένην πρόφερε·
> Ζεὺς γάρ τοι τὸ τάλαντον ἐπιρρέπει ἄλλοτε ἄλλωι,
> ἄλλοτε μὲν πλουτεῖν, ἄλλοτε μηδὲν ἔχειν[2].

Teognide dice che, in preda alla collera, non si deve mai rinfacciare a un uomo la sua miseria e le angustie che lo opprimono, perché ricchezza e privazione vengono dal cielo. La stessa cosa che aveva detto Esiodo (*Erga* 717, s.):

> μηδέ ποτ᾽ οὐλομένην πενίην θυμοφθόρον ἀνδρὶ
> τέτλαθ᾽ ὀνειδίζειν, μακάρων δόσιν αἰὲν ἐόντων[3].

È una questione di buon gusto, spiega Esiodo, la virtù consiste nella giusta misura, perché le maldicenze ti si ritorcono[4]:

> φειδωλῆς, πλείστη δὲ χάρις κατὰ μέτρον ἰούσης.
> εἰ δὲ κακὸν εἴποις, τάχα κ᾽ αὐτὸς μεῖζον ἀκούσαις.

La dismisura – gli fa eco Teognide – è il primo dei mali, che un dio manda all'uomo che vuol perdere:

> Ὕβριν, Κύρνε, θεὸς πρῶτον κακῶι ὤπασεν ἀνδρί,
> οὗ μέλλει χώρην μηδεμίην θέμεναι[5].

Nel citare Teognide, quindi, Omero cita Esiodo, ma forse anche se stesso:

> Τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῶι ὄλβος ἕπηται
> ἀνθρώπωι καὶ ὅτωι μὴ νόος ἄρτιος ᾖ[6].

La massima è proverbiale e la ritroviamo, tale e quale in Solone[7]

---

[1] Igino 1872, p. 122.
[2] Teognide 1962, p. 35: «Ne reproche jamais à un homme, dans ta colère, la pauvreté qui consume son cœur, la gène qu' il maudit; car Zeus fait pencher la balance tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre, et envoie tour à tour richesse et dénuement».
[3] Esiodo 1998, pp. 92-93: «Né mai la povertà rovinosa che il cuore consuma, a un uomo | tu voglia rimproverare: la mandano gli eterni beati».
[4] Ibidem: «... la migliore virtù è seguire in ciò una giusta misura; | se tu dici del male presto maggiore lo vedrai su di te».
[5] Teognide 1962, p. 35: « La démesure est le premier mal, Cyrnos, qu'un dieu envoie à l'homme qu'il veut anéantir».
[6] Ibidem: «Satiété engendre démesure, quand la fortune s'attache à un méchant, doué d'un esprit sans justesse».
[7] Linforth 1819, fr VII, p 134.

Nessun problema dalla cronologia, dunque, ma è però un peccato che nelle versioni più antiche cui si deve attingere manchi re Mida, che nella favola CXCI di Igino

> ... sumptus eo tempore quo Apollo cum Marsya uel Pane fistula certauit[1].

Ci sarebbe stata un'allusione a un altro, e più drammatico, duello artistico che ben sarebbe figurato nelle spiritose battute d'esordio della contesa e che avrebbe anticipato il tema di un destino fatale, in senso stretto, che si dipanerà tra oracoli ed enigmi.
Anche una citazione di Teognide, però, si presta all'allusione. Sappiamo quanto la sensibilità etica del poeta di Megara si sovrapponesse a quella di Esiodo.

> Μήποτέ τοι πενίην θυμοφθόρον ἀνδρὶ χολωθείς
> μηδ' ἀχρημοσύνην οὐλομένην πρόφερε·
> Ζεὺς γάρ τοι τὸ τάλαντον ἐπιρρέπει ἄλλοτε ἄλλωι,
> ἄλλοτε μὲν πλουτεῖν, ἄλλοτε μηδὲν ἔχειν[2].

Teognide dice che, in preda alla collera, non si deve mai rinfacciare a un uomo la sua miseria e le angustie che lo opprimono, perché ricchezza e privazione vengono dal cielo. La stessa cosa che aveva detto Esiodo (*Erga* 717, s.):

> μηδέ ποτ᾽ οὐλομένην πενίην θυμοφθόρον ἀνδρὶ
> τέτλαθ᾽ ὀνειδίζειν, μακάρων δόσιν αἰὲν ἐόντων[3].

È una questione di buon gusto, spiega Esiodo, la virtù consiste nella giusta misura, perché le maldicenze ti si ritorcono[4]:

> φειδωλῆς, πλείστη δὲ χάρις κατὰ μέτρον ἰούσης.
> εἰ δὲ κακὸν εἴποις, τάχα κ᾽ αὐτὸς μεῖζον ἀκούσαις.

La dismisura – gli fa eco Teognide – è il primo dei mali, che un dio manda all'uomo che vuol perdere:

> Ὕβριν, Κύρνε, θεὸς πρῶτον κακῶι ὤπασεν ἀνδρί,
> οὗ μέλλει χώρην μηδεμίην θέμεναι[5].

Nel citare Teognide, quindi, Omero cita Esiodo, ma forse anche se stesso:

> Τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῶι ὄλβος ἕπηται
> ἀνθρώπωι καὶ ὅτωι μὴ νόος ἄρτιος ᾖ[6].

La massima è proverbiale e la ritroviamo, tale e quale in Solone[7]

---

[1] Igino 1872, p. 122.
[2] Teognide 1962, p. 35: «Ne reproche jamais à un homme, dans ta colère, la pauvreté qui consume son cœur, la gène qu' il maudit; car Zeus fait pencher la balance tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre, et envoie tour à tour richesse et dénuement».
[3] Esiodo 1998, pp. 92-93: «Né mai la povertà rovinosa che il cuore consuma, a un uomo | tu voglia rimproverare: la mandano gli eterni beati».
[4] Ibidem: «... la migliore virtù è seguire in ciò una giusta misura; | se tu dici del male presto maggiore lo vedrai su di te».
[5] Teognide 1962, p. 35: « La démesure est le premier mal, Cyrnos, qu'un dieu envoie à l'homme qu'il veut anéantir».
[6] Ibidem: «Satiété engendre démesure, quand la fortune s'attache à un méchant, doué d'un esprit sans justesse».
[7] Linforth 1819, fr VII, p 134.

τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται
ἀνθρώποισιν ὅσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾖ.

La sazietà produce dismisura. È un proverbio, e chissà chi lo avrà inventato? Uno scolio a Pindaro lo assegna proprio a Omero[1].
Che sia o no l'inventore del proverbio, Omero, utilizzando sarcasticamente gli stessi versi del suo competitore – che si è permesso di fare dell'ironia sulla sua sapienza – lo invita a un maggior senso della misura e alludendo alla sazietà, gli sta dicendo, tra le righe, che è un po' troppo pieno di sé. Come reagirà il poeta di Ascra?

εἶπ' ἄγε μοι καὶ τοῦτο θεοῖς ἐπιείκελ' Ὅμηρε,
τί θνητοῖς κάλλιστων ὀίεαι ἐν φρεσὶν εἶναι[2];

Sembrerebbe una ripetizione, ma questa volta c'è di mezzo la φρήν: anima, animo, cuore, spirito, mente, intelletto, ragione, senno, prudenza ...
Esiodo usa poco questa parola – preferisce θυμός – nella dozzina di occorrenze in cui utilizza φρήν, a indicare il luogo in cui albergano i pensieri, la metà circa è associata a idee truffaldine, che ce-lano un inganno o che meditano un guaio.
In *Erga* 448, si parla del proposito di ingannare l'insano appetito di Kronos facendogli inghiottire un sasso; più avanti (889), è Zeus che medita uno strappo alla dieta, per ingurgitare Atena; due volte (549, 554) ci si riferisce alla beffa di Prometeo; nel fr. 204 dello *Scudo*, Zeus medita già, in cuor suo, la sciagurata guerra di Troia.
Tre volte, negli *Erga*, il termine φρήν compare laddove si danno buoni consigli a Serse. Nei vv. 274-275 Esiodo risponde proprio alla domanda che ora sta ponendo a Omero.

Ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῇσι
καί νυ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν[3].

Esiodo, nel *Certamen* chiede cosa sia il meglio (κάλλιστων), negli *Erga*, che cosa fosse il meglio (ἀρίστη, 279), l'aveva già detto lui.
Dunque, insistendo nella malcelata polemica, a Omero pone una domanda di cui conosce la risposta e in merito alla quale, la sua esperienza gli dice che ci si sbaglia facilmente.
La parola tocca a Omero.

ὁππότ' ἄν ἐϋφροσύνη μὲν ἔχῃ κάτα δῆμον ἅπαντα,
δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δώματ' ἀκουάζωνται ἀοιδοῦ
ἥμενοι ἐξείης, παρὰ δὲ πλήθωσι τράπεζαι
σίτου καὶ κρειῶν, μέθυ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων
οἰνοχόος φορέῃσι καὶ ἐγχείῃ δεπάεσσιν.
τοῦτό τί μοι κάλλιστον ἐνὶ φρεσὶν εἴδεται εἶναι.

[1] Drachmann 1964, pp. 358-359: 12 a. ἐθέλοντι δ' ἀλεξεῖν ὕβριν ... 12 e. Ὅμηρος· τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῶι ὄλβος ἕπηται.
[2] Esiodo 1998, p. 265: «Dimmi orsù anche questo, agli dei simile Omero, | che cosa migliore tu pensi per i cuori mortali»?
[3] Esiodoi 1998, p. 69: «O Perse, tu tali cose nel cuore riponi | e ascolta Dike, e violenza del tutto dimentica».

La sua battuta è presa di peso dal Canto IX dell'*Odissea* (6-11)[1]:

> ἢ ὅτ' ἐϋφροσύνη μὲν ἔχῃ κάτα δῆμον ἅπαντα,
> δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δώματ' ἀκουάζωνται ἀοιδοῦ
> ἥμενοι ἑξείης, παρὰ δὲ πλήθωσι τράπεζαι
> σίτου καὶ κρειῶν, μέθυ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων
> οἰνοχόος φορέῃσι καὶ ἐγχείῃ δεπάεσσι·
> τοῦτό τί μοι κάλλιστον ἐνὶ φρεσὶν εἴδεται εἶναι.

Omero non sembra voler rispondere per le rime, approfittando dell'ambiguità della domanda, Esiodo aveva dato, come sua risposta, la giustizia, Omero gli oppone la materialità del banchetto e l'ascolto del canto dell'aedo. Con mentalità moderna possiamo dire che Esiodo ha posto la domanda a Omero sul piano estetico– κάλλιστων – mentre ha riservato per sé il dominio dell'etica (ἄριστον).
C'è, poi, da tener conto di una confusione linguistica tuttora operante. Quando parliamo di *cuore*, in senso traslato, noi intendiamo la sede dei sentimenti e saremmo tentati, come sinonimo, di preferire *anima* a *mente*[2]. Esiodo qui utilizza φρήν per indicare la sede dei pensieri. Così intende anche Omero? La categoria di grande successo nella contemporaneità, la *psiche*, corrisponde solo approssimativamente al suo modello greco.

> È noto che Omero sembra attribuire la *psyche* all'uomo soltanto dopo morto, o nell'atto di svenire o morire, o minacciato di morte: l'unica funzione documentata della psyche, rispetto ai viventi, è quella di abbandonarli[3].

Il luogo della coscienza, per Omero sembra essere il *thumos*[4]. Forse Esiodo avrebbe dovuto riferire a questo la sua domanda.
Ma è poi vero che la risposta omerica non ha contenuto etico? Nel Canto XXII dell'*Odissea*, Femio passa un brutto quarto d'ora, accusato di collaborazionismo. Accampa attenuanti, ma il fulcro della sua difesa è questo (vv. 341-342):

> αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἵμας
> παντοίας ἐνέφυσεν[5]·

Protestandosi autodidatta, l'aedo vuol dire che la sua poesia non è una costruzione culturale, in cui può intervenire la malafede dell'intellettuale, bensì un atto spontaneo direttamente ispirato da un dio.

---

[1] Quando regna pace serena sul popolo tutto, | e nel palagio del re schierati i signori a banchetto | porgono orecchio a un divino cantore, e son presso le mense | colme di pani e di carni, e attinge il coppier dalla conca | vino soave, lo reca d'attorno, ne colma le coppe: | questo è il miglior diletto, per ciò ch'io mi penso, nel mondo.
[2] Snell 1953, p. 12: « To-day, for instance, we regard the head as the seat of thinking, and the heart as the organ of feeling ; but that does not prevent us from saying: he carries thoughts of his beloved in his heart—where the heart becomes the seat of thinking, but the thoughts are orientated towards love; or the reverse: he has nothing in his head but revenge—and here again the meaning is: thoughts of vengeance».
[3] Dodds 1978, p. 26. La coppia psicoanalitica *psiche/soma*, nel linguaggio omerico è riservata ai morti (cf. Snell 1953, p. 5).
[4] O, meglio, il νόος, Snell 1953, p. 8: «The other two words for the 'mind' are *thymos* and *noos*. *Thymos* in Homer is the generator of motion or agitation, while noos is the cause of ideas and images. All mental phenomena are in one way or another distributed so as to all in the sphere of either of the two organs. In several passages death is depicted as a departure of the thymos, with the result that scholars have attempted to interpret *thymos* as 'soul', rivalling the *psyche*».
[5] L'arte ho appresa da me: ché un Dio mi gittava nell'alma | d'ogni canzone i germi.

Sta teorizzando la neutralità della propria produzione, che si fonda trascendentalmente, come la più sicura delle scienze.
Per bocca di Femio, si esprime Omero, che dice, dunque, che il canto degli aedi non solo è bello ma è anche vero e di conseguenza buono. Verum, bonum, pulchrum, la risposta trascende il dominio estetico e invade quello etico-gnoseologico.
Omero è stato abile, fingendo di essere stato indotto alla banalizzazione dall'aggettivo utilizzato da Esiodo: là dove il poeta di Ascra poneva, a ideale, la giustizia, lui ci mette il banchetto, il vino e la musica! In realtà vuol dire che la risposta di Esiodo – che individua un bene cardinale – non è sufficiente: non questo o quel bene sono il meglio per l'uomo, bensì un atteggiamento generale finalizzato alla crescita interiore, un *ethos*.

> Considerate la vostra semenza:
> fatti non foste a viver come bruti,
> ma per seguir virtute e canoscenza

Forse Esiodo non se n'è accorto, ma Omero non solo gli ha risposto a tono, ma ne ha approfittato, anche, per saldare i conti con il suo relativismo:

> ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
> ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
> ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι[1].

Esiodo ammette che talvolta le Muse possano mentire, ma dalla poesia epica si pretende la verità, *Early man demands of his serious epic poetry that it speak the truth*[2]. Tale verità è la condizione che dà alla poesia la valenza dell'etica.

> The epic tells myths, it accepts them as reality and arranges them on two levels, one existing on earth and the other in heaven, whereby the meaning and the value systems of human life are made to depend on the gods in the sky[3].

È per questa ragione che Femio, pur cantando per i Proci, non è al loro servizio, ma a quello della verità. Questo è il fondamento che Esiodo ha messo in dubbio e Omero, nella sua risposta, glielo rinfaccia.
La replica di Esiodo è un po' piccata, ma anche autocritica:

> Μοῦς' ἄ γε μοι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,
> τῶν μὲν μηδὲν ἄειδε, οὐ δ'ἄλλης μνῆσαι ἀοιδῆς[4].

Intanto, comincia citando il verso 38 della Teogonia, come a dire che sulla veridicità dell'ispirazione delle Muse non accetta lezioni, poi annuncia un cambiamento di registro.
In questi versi Martin West vede l'eco di quelli di Lesche trasmessici da Plutarco:

[1] Esiodo 1998, pp. 3; 5: «O pastori che avete i campi per casa, obbrobrio, sol ventre; | noi sappiamo dire molte menzogne simili al vero, | ma sappiamo, quando vogliamo, cose vere cantare».
[2] Snell 1953, p. 90.
[3] Snell 1953, p. 96.
[4] Esiodo 1998, pp. 265; 267: «Musa orsù, dì ciò che è, che sarà e che fu, | di queste cose non cantarne nessuna, ma un altro canto rammenta».

Μοῦσά μοι ἔννεπε κεῖνα τὰ μετ' ἐγένοντο πάροιθεν
μετ' ἔσται μετόπισθεν[1]

La questione non è decisiva, poiché abbiamo ammesso che l'ignoto autore del *Certamen* abbia riportato le voci dei due poeti ora attingendo direttamente alle loro opere, ora attraverso mediazioni di centoni rifacimenti, compendi e persino parodie, ossia dando fondo a tutta la sua cultura omerica ed esiodea.
Il fatto è che i versi si assomigliano molto alla lontana. La prima parte, infatti, la ritroviamo tale e quale nella *Teogonia*, εἴρουσαι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, e per quel che preannuncia la novità, qualcosa di simile c'è negli *Erga*:

Εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω[2].

Anzi, a ben vedere, c'è maggior corrispondenza, perché un altro discorso (ἄλλος) è un discorso diverso (ἕτερος), ma non necessariamente inaudito, come si evince nel verso di Lesche.
Perché poi, in fin dei conti, la gran novità, di un poeta, è sempre cosa relativa. Se il verso trasmesso da Plutarco è l'incipit della *Piccola Iliade*[3], Lesche sopravvalutava la propria poesia o sapeva vendere bene la sua merce.
Sta comunque che, per rimbeccare Omero, Esiodo – come Lesche[4] – preannuncia grosse novità. Cosa ha in serbo il poeta di Ascra[5]?
Il papiro di Ossirinco 3537 sembra voler dare un suggerimento. A parlare in prima persona è Esiodo:

> Nei 24 versi colpisce il contrasto fra verbi al tempo presente e verbi al tempo passato: qualcosa è venuto in odio ... e non è più gradito ... ora chi parla procede ad un'altra cosa ... e vuole mettersi subito a cantare.

C'è un cambiamento tra passato e presente che ha determinato un'urgenza creativa.

> Sono stati lasciati i monti e i greggi di bestiame minuto ... ciò è sufficiente per concludere che l'autore del componimento s'immagina che il parlante, cioè Esiodo, dia un addio alla vita pastorale e al canto bùcolico[6].

Questo è proprio quello che Esiodo sembra annunciare qui e nel cambiamento è implicita una spiegazione. Per cantare il lavoro dei campi, e cioè narrare quel che si ha sotto gli occhi, non c'è bisogno della garanzia di veridicità delle Muse, anzi, si può dire che esse mentano, poiché concedono

[1] West 1967, p. 439. Plutarco, *Septem sapientum convivium*, 154a (Raccontami, o Musa, di eventi che non sono mai accaduti prima).
[2] *Erga* 106. Esiodo 1998, p. 59: «Ora, se vuoi darò compimento al mio dire con un altro racconto».
[3] Sulla collocazione dei versi il dibattito è aperto, Bassino 2012, s. n.: «The fact that the name of Lesches is followed immediately by this couplet has led some scholars to think that the verses may come from the *Little Iliad*, while others have taken more skeptical positions. Among those who accept the couplet's provenance from the *Little Iliad*, there is disagreement as to whether the fragment represents the beginning of the poem, or rather comes from another part of it».
[4] La vera analogia tra i versi di Lesche e quelli di Esiodo nel *Certamen*, consiste nel fatto che quelli sono citati durante un banchetto di saggi e questi in una gara tra sapienti. Questo contesto di confronto tra menti eccelse è il reale trait d'union che induce ad accomunarli.
[5] Collins interpreta questo verso come un invito rivolto ad Omero affinché sia lui a cambiare repertorio. Collins 2004, p. 279: « Here "Hesiod" would rather "Homer" not sing anything traditional, and this request in some sense authorizes the improvisational gaming to follow». Questa interpretazione è utile per introdurre il cambiamento di registro successivo, ma contrasta con la lettera del verso e impedisce altri ragionamenti.
[6] Barigazzi 1985, p. 1.

al poeta bucolico una narrazione materialista che ignora il reale tessuto metafisico della realtà. L'epica, invece, necessita della loro garanzia.

> No more tootlig on panpipes: the gates of heaven are opening before him to show him the truth about the gods, which he will celebrate in appropriately lofty verse[1].

Dunque Esiodo, chiarita la sua dottrina – bacchettata da Omero – sul nesso tra Muse e verità, si dichiara capace di versificare nel campo del suo contendente.

I versi ritrovati nel papiro sembrano riferirsi proprio alla situazione descritta in questo passaggio dell'*Agone*, ma tentare di scoprire con precisione che cosa voglia fare Esiodo porta a un *loop* sconcertante:

> Ma quale è la nuova poesia, più impegnativa e più importante, che Esiodo si accinge a comporre? Il Parsons nel v. 9 vede un accenno al famoso *Certame di Omero e di Esiodo*[2].

Sarebbe affascinante scoprire che il vero autore del *Certamen* è Esiodo e che dà comunicazione in tempo reale a Omero della propria intenzione di redigere la cronaca della loro tenzone, ma non c'è bisogno di spingersi a tanto. Tutto il racconto che si legge nel papiro potrebbe riferirsi a un evento metastorico e non essere altro che un esercizio retorico.

> Nella cultura retorica di quel tempo era un motivo molto diffuso la miracolosa trasformazione, ad opera delle Muse, di Esiodo da pastore in poeta, come effetto del ramo e dei rami o delle foglie di alloro[3].

Per quanto ci riguarda, Esiodo ha risposto a Omero: non solo non ha dubbi sulle funzioni delle Muse ma, con l'aiuto di quelle, è pronto a sfidarlo sul suo terreno.

> οὐδέ ποτ' ἀμφὶ Διὸς τύμβῳ καναχήποδες ἵπποι
> ἅρματα συντρίψουσιν ἐρίζοντες περὶ νίκης[4].

La replica di Omero ci lascia per un attimo disorientati, ma poi il riferimento alla tomba di Zeus ci fa capire che non ha lasciato cadere la polemica sull'investitura poetica del rivale.

La tomba del dio – ci informa Lattanzio nelle *Divinae institutiones* (I, 11, 44-48) – è a Cnosso, sull'isola di Creta.

> ... et sepulchrum eius est in Creta in oppido Gnosso et dicitur Vesta hanc urbem creavisse; inque sepulchro eius est inscriptum antiquis litteris Graecis ZAN KRONOY id est Latine Iuppiter Saturni.

Nell'Epitome dell'opera (13, 4-5), l'apologeta aggiunge che la notizia è stata fornita da Evemero[5]. Nel corso del tempo, però, il primato della trasmissione della notizia è stato conteso anche da Calli-

---

[1] West 1984, p. 33.
[2] Barigazzi 1985, p. 4.
[3] Barigazzi 1985, Ibidem. Cfr. West 1984, p. 33: « It is a commonplace among writers of the Roman and early Byzanti period that Hesiod ceased to be a shepherd when the Muses made him a poet»; Jarcho 1999, p. 185: «This sort of excise both in prose and in verse was an almost compulsory element of the early stages of rhetorical education». Questo esercizio, contiene anche un acrostico, come svela Agosti 1997, p. 1, infatti, le iniziali dei versi danno la citazione omerica τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη [κρείων Ἀγαμέμνων] (Il. I 285). Anche lì, dunque ci sono un battibecco tra Omero ed Esiodo e un gioco enigmistico (nel *Certamen* vi è l'indovinello fatale per Omero). Insomma, una parentela, anche se non una paternità o una filiazione, tra le due opere sembra esserci.
[4] Esiodo 1998, p. 267: «Né mai intorno alla tomba di Zeus i cavalli dai piedi rimbombanti | romperanno i carri gareggiando per la vittoria».
[5] Il più recente editore di Evemero, Marek Winiarczyk, nel tentativo di dimostrare che l'autore della Ἱερὰ ἀναγραφή sia stato il primo autore a parlare della tomba di Zeus, ha preso in considerazione, tra le possibili alternative, anche Alcimadante, senz'altro proprio per via di questi versi (Winiarczyk 1997).

co ed Epimenide.
Epimenide ed Esiodo s'interconnettono proprio attraverso la consacrazione poetica che il poeta di Ascra ha appena appassionatamente rivendicato.

> Den Hesiodos weihten die Musen auf dem Helikon und begannen mit dem Scheltwort ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον. Epimenides war bei den letäischen nymphen gewesen und verkündete die Wahrheit mit dem Scheltwort Κρῆτες ἀεὶ ψευσταὶ κακὰ θηρία γαστέρες ἀργαι. die nachahmung liegt auf der hand[1].

Omero irride palesemente il suo avversario. Rammentandogli, con allusione a Epimenide, il verso che segna la sua consacrazione alle Muse, gli fa notare che non è farina del suo sacco:

> Non stupisce il fatto che il verso ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες presenti una somiglianza significativa con la riga 235 del secondo libro dell'Iliade: ὠ πέπονες, κάκ' ἐλέγχε', Ἀχαιΐδες, οὐκέτ' Ἀχαιοὶ ... La somiglianza del contenuto e del lessico (cfr. la stessa espressione κάκ' ἐλέγχεα) provano che Esiodo adatta le parole di Omero[2].

L'autodifesa di Esiodo è così liquidata, poi Omero rintuzza la sicumera del suo avversario con le sagge parole di Nestore (Iliade, XXIII, 341-342):

λίθου δ' ἀλέασθαι ἐπαυρεῖν
μή πως ἵππους τε τρώσῃς κατά θ' ἅρματα ἄξῃς.

Con questa battuta si chiude la prima parte della gara e si cambiano le regole.
Adesso, chi è interpellato deve completare il pensiero di chi interpella, facendo riferimento a un comune patrimonio culturale, il gioco – se così lo si vuol chiamare – si chiama erotapokriseis.
Ma noi, per ora, abbandoniamo i due contendenti, di cui ci ripromettiamo di riparlare.

[1] Wilamowitz 1891, p. 224, n. 1. Cfr. anche Maas 1892, p. 345: «Illud Κρῆτες ἀεὶ ψευσταὶ si ad Veritatem revocaveris adfantem, acrimoniam singularem persentisces; si minus, in ψευσταὶ rationem et relationem requires».
[2] Kaczynska 2002, p. 103.

DOCUMENTI

Ezio Levi

Cantilene e Baruffe Chioggiotte nel Trecento

Edito nel *Giorn. stor della letterat. ital.,* vol. LXI, 1913.

Nella sua cronaca Salimbene ricorda certi pazzi mulinai di Reggio, i quali nelle sere di carnevale, vestiti da frate «in strata publica coreiçando cantabant[1]. Queste *coree* accompagnate da cantilene e da "contrasti", erano comunissime per le strade e per le piazze delle città del Duecento e del Trecento, le quali erano sempre così gaie e chiassose, poiché ivi i passanti "ubique stultizabant et infatuabantur", turbinando a schiera ed in cerchio, a ridda ed in tresca».

Le cantilene che accompagnavano le danze erano quasi sempre amorose: nella descrizione dei balli napoletani che è nella *Fiammetta* boccaccesca (cap. V) «i cari giovani, prese le donne per le delicate mani e danzando, con altissime voci cantano i loro amori»; ed anche la brigata lucchese messa in scena nelle Novelle di Giovanni Sercambi suole accompagnare le danze con «canzonette d'amore e d'onestà». Ma le ballate non erano dappertutto così pure, oneste e delicate, come in mezzo a questi giovani eleganti e raffinati.

[1]Fr. SALIMBENE DE ADAM, *Chronica*, Parmae, 1857, pp. 377-8, nuova ediz. dello Holder-Egger (*M. G. H. Scriptornm*, T. XXXII, P. I, Hannover, 1905), p. 628 [A. 12S7: «De qnibnsdam molendinariis de Regio qui in habitu fratrum niinornum in pnblica strata tempore carnisprivii faciebant choreas »]

Nel *Pungilingua* (cap. XXIX) Domenico Cavalca lamenta che nei balli dicansi canzoni e parole lascive e che «ne' canti e ne' balli si parli apertamente contro alla fede del matrimonio» con motti e con detti e con atti disonesti e villani.
L'uso delle danze e delle ballate per le vie e per le piazze pare fosse nel Veneto più diffuso e più tenace che altrove: dai libri criminali degli archivi di Venezia io ho già tratto altra volta moltissimi documenti che riferiscono testimonianze di quei monologhi e di quei contrasti spesso osceni e ingiuriosi. Il Vannozzo in una sua frottola per poco non ci gabella la ballata come un'usanza tutta propria di Venezia:

> li era ben un'alegreza vardar
> cotanta bella zente..
> co' garzoni — vezadi — enmanteladi
> per entrar in danza
> *sì co' è usanza — della cittade.*

Ai molti documenti veneziani ora, per la cortesia di Roberto Cessi[2], posso aggiungerne uno preziosissimo proveniente da Chioggia, tratto da un volume di atti criminali del Podestà di Chioggia del 1384[3].
Francesco Grassello invitato a deporre «super briga quam Anthonius Penzo habuit die dominico cum Checo, Michaelle et Iacobino Gandulfo fra-

[2] Cessi ha dato un cenno sommario di questo doc. nello scritto: *Poesia popolare veneziana del Trecento*, nelle *Cronache letterarie*, II, n. 87.
[3] Archivio di Stato di Venezia, *Podestà di Chioggia*, Busta I, 28 settembre 1384.

tribus et Bartolomeo ac Anthonio Grassello – dice di essersi trovato – presentem in chontrata Extimarie ad quandam choream que ibi fiebat

In ipsa chorea, dum Matheus Nordio filius Felicis cantaret unam cliantillenam, supervenerunt illuc Cechinus de l'A[n]çelino et Cliechus Venturino et Feletus Bonollo et Anthonius Penzo et Franciscus Pina, et dum illuc applicuissent, statim dictus Chechus de l'A[n]çelino intravit in dictam choream et cum suis fabullis et bufouaiiis cepit dictam cantillenam turbare, nec permitebat ipsum Matheum Nordio cantare; et tunc eciam Franciscus Gandulfo qui chorizabat in dieta chorea dixit ipsi Checho de l'A[n]celino quod male faciebat turbare sic suam cancioуem. Cuy Francisco Gandulfo respondit ipse Checus de l'A[n]çelino dicens: — *Frater, parcas niilil, quia credeham ipsam cancionem esse finitam* — et statim cepit unam chantilenam chantare dicens:

Le male lengue cho plù le dirà
la mia dona melo me vorà.

Et Franciscus Gandulfo respondens dicebat:

Le male lengue cho plù le dirà
la toia dona peço te vorà.

Et ilio tunc quidam nepos magistri lohannis de Vuvanello, cuius nomen ignorat ipse testis, habuit dieere dicto Francisco de l'A[n]çellino: — Tu non bene facis chantare tallia, quia tallis chancio hic non est decantada. Tu eciam allia die dedisti impedimentum istis Gandulfis quando faciebant maytinatam. Tu male facis deservire hominibus in talibus ! — .

L'invettiva del nipote di maestro Giovanni eccitò gli animi; ne nacque un tumulto e i pacifici danzatori si mutarono in belve sanguinarie. Il sangue imporporò i giubboni e le oppelande domenicali; le urla squarciarono il ritmo tranquil-

lo delle danze chioggiotte[4]; la giornata festiva si compendiava nella tragedia e nel delitto.
La canzone delle *male lengue*, che fu la scintilla di tanta fiamma, è una delle moltissime ispirate al vecchio motivo dei *mal parlieri*, della *noiosa gente*, invisa agli amanti e disturbatrice degli amori e della pace con pettegolezzi e sussurri. Messer Tommaso di Faenza si scagliava contro la invidiosa[5]

gente malparlera
piena d'inganno e de reo pensamento;

e Galletto Pisano, altro rimatore ricordato da Dante nel *De vulg. el.* I, 13[6]:

Li *mai parleri* che mettono scordansa
in mar di Settelia
poss'anegare e viver a tormento!
Ca per li fini amanti è giudicato
launque è, *mal parlier* sia frustato.

[4] Negli Atti del Podestà seguono altre deposizioui pess'a poco uguali, che ometto. La sola che abbia (qualque nuovo particolare iuteressaute — per esempio, il tono della voce, l'onestà dell'argomento — mi sembra quella di Francesco de l'Anzellino (*P.a di Chioggia*, 29 settembre 1384): «Dum die dominicho dictus Franciscus iverat cum aliquibus eius sociis in vixinatu Stimarie Glugie ad chorizaudum qnia ibi festnm fiebat et dum ibi cum sociis snis una in dieta chorea iutraverunt (*sic*) et dum omnes in dieta chorea essent, quidam iuvenis qui Matheus Nordio vocatur, chantabat unam chantillenam et dum sic chantaret iam versum expleverat et dictus Franciscus secundum chonsuetudinem respondidit diete chancioni, et Francischus Gandulfo dicere habuit dicto Francischo: «*Tu nimis ascendis cum voze tua* » et dictus Franciscus dizere habuit: «*Si tu non vis quod amplius aliquid dicam, non dicam*» et postea dictus Franciscus de l'A[n]çellino nichil dixit dummodo finita fuit dicta chancio; et tunc dictus Franciscus cepit dicere unam alliam chancionem valde honestam et dum dictus Franciscus de l'Ançellino cantat dictam chancionem perpendit quod valde displicebat Checho Gandulfo ac Michaeli Gandulfo fratribus, *etc.* — ».

[5] Cod. Laurenz. Red. IX, n. CCCXV, ed. T. CASINI, *Il canzon. Laur. Red. 9,* Bologna, 1900, p. 346.

[6] Cod. Laurenz. Red. IX, n. LIX, ed. da E. MONACI, *Crestom. ital. dei primi secoli*, p. 190.

Ser Paolo Zoppo da Bologna avverte la sua donna che non può far "mostranza „ del suo amore "per temenza"

de la noiosa gente
che sturbano l'amor quand'è in parvenza[7]

La "gente noiosa malparlèra„ si accampa in una canzonetta dei *Memoriali*[8] di Bologna e in un sirventese, pur bolognese del 1309:

59 Glie *mal parleri...*
a loro mandi Deo pistilencia et serra,
quello Deo glie struga che formò la terra
ch'anguano siano morti e portati in barra al fossato;
63 po' che '1 loro malfare agli amanti ene ingrato[9].

[7] Laur. Red. IX, n. CCCLXXXXI, ed. CASINI, cit., p. 348.
[8] Memoriale di Antonio di Guido de Argele, 1282:

Lo cor m'arde e sospira
e vive 'n pensamento
tal che non trova posa;
e, quanto più se gira,
5 più à pen' e tormento
e demonstrar non l'osa
per la gente noiosa
8 ch' è tropo malparlèra.

Il CARDUCCI, che pubblicò questa canzonetta (*Intorno ad alcune rime dei secoli XIII e XIV ritrovate nei Memoriali dell'Arch. notar. di Bologna*, 2ª edizione, in *Opere*, vol. XVIII, *Archeol. poetica*, Bologna, 1908, pagine 129-30), annotava: «la voce *parlera* del v. 8 è una terza pers. sing. di un condizionale soggiuntivo derivato dal più che perfetto indicativo latino, dalla qual forma di condizionale oggi non è rimasto che il *fora* (sarebbe) della lingua poetica » e, raccostando *parlera* a *satisfara* del Parad.. XXI, 93, stampava:

... per la gente noiosa
8 che troppo mal parlera (= parlerebbe)

Dopo le numerose citazioni dei testi del sec. XIII che sono venuto facendo, è superfluo che io dimostri che l'interpretazione del Carducci è erronea: malparlèra è un agg. da congiungere con la gente noiosa del verso precedente.
[9] Sirvent. *Placente vixo, adorno, angelicato* nell'ed. del CARDUCCI, *Op. cit.,* pp. 272-74 e nella *Crest*. del MONACI, p. 297.

Ma il più bel riscontro alla cantilena delle *male lengue* intonata dai danzatori chioggiotti del 1384 è il principio d'una ballata milanese trascritta nel 1388 da un notaio dell'ufficio delle *Provvisioni* sul foglio di guardia d'un suo volume[10]:

E li mali parleri vano pensando
del mal dire vano tutora parlando.

Il nostro documento, oltre la cantilena delle *male lengue*, ci ricorda brevemente molte altre poesie popolari, come la "maitinata,, intonata qualche giorno prima della sanguinosa domenica da Francesco Gandolfo, la canzonetta cantata a voce spiegata da Matteo Nordio, interrotta dalle "bufonarie,, e dai lazzi di Cecchino dell'Angiolino, la canzone molto *onesta* di Cecchino, sicché noi veniamo posti di fronte allo spettacolo continuo e pittoresco della poesia di popolo in azione. Il curioso latino del giudice criminale con quella sua curialesca precisione nell' indicare atti e gesti e circostanze minute, riesce un ottimo commento storico alle frottole, alle ballate, alle *giustiniane* di Venezia.

La rigogliosa fioritura della poesia popolare nel Veneto, attestata anche da questi nuovi documenti chioggiotti, ci pone innanzi a un interessante problema, che richiede una breve meditazione: perché nel Veneto la poesia popolareggiante, nei secoli più lontani come in quelli più da presso è

[10] Archivio civico di Milano (Castello Sforzesco), *Dicasteri*, n.CCCXX (vol. A-B. *Provisionum*, 1385). Nell' ultimo foglio questo volume reca molti frammenti di poesie popolareggianti, ch'io mi propongo di pubblicare tra breve, e la data: « mccclxxxviiij indictione duodecima die ,jovis xiii mensi februarii dominus Jacobus Mirabilia notariuns offitio « Provisionis Comunis Mediolani».

più viva e ricca e tenace che non in altra regione d'Italia ?

Certo contribuì alla tenacia della tradizione lo spirito conservatore di quel popolo fedelissimo alle usanze antiche; ma la causa vera ed essenziale del vasto fenomeno deve essere assai più intima e più profonda. Essa deve ricercarsi nella densità della popolazione, nella frequenza dei luoghi abitati, nel numero grande delle città, dove si svolgeva una vita intensa e ricca di scambi, di relazioni e di contrasti sociali. Invece, per gran parte del Medio Evo tutto il resto della Penisola non appare che una miseranda vicenda di dossi selvosi e selvaggi e di pianure paludose e disabitate[11]. Dovunque s'addensavano fitte foreste di cerri, di roveri, di allori, di frassini; lo attestano i molti nomi silvestri, ora vuoti di senso, che il passato ci ha tramandati: *laureta*, Loreto; *roburеta*, Rogoredo; *saliceta*, Saliceto; *fraxineta*, Frassineto; *albareta, persiceta*, Lecceto, Albaredo, Persiceto, ecc. In mezzo a quelle selvagge solitudini non s'incontravano che a radi intervalli i pochi monasteri, soli centri di vita tra lo squallore infinito.

Si dice comunemente che la lirica italiana, come tutta la poesia popolare romanza, è la diretta con-

[11] Cfr. L. A. MURATORI, *Antiq. Ital. M. Aevi*, diss. XXI, «*De Italiae statu, habitatorum affluentia, agrorum cultu, mutatione civitatum, felicitate et infelicitate*». Milano, 1739, II, col. 153: — « Neque tantum silvae crebrae sed et paludes antiquis temporibus longe quam mine freqnentiores erant; idque potissimum spectabatur circa mnltos ex fluviis longobardici regni, ubi in Padum seae exonerant; atque in primis ubi Padus et Atex in mare influunt. Profecto floreutes frnctiferosque passim agros nunc in Langobardia intuemur, et cuncta fere flumina suis aggeribns constricta frenum pati conspicimus. Verum si regionis huius chorographiam aliquam veteres nobis reliquissent, qualis tunc erat, mirum quam dissimilis collata cum illa videretur nostri temporis regio!». Paolo Diacono (*Hist. Long.* , II, 21) fa derivare Apulia da ἀπόλλυμι, *a perditione*!

tinuazione dei riti campestri dei Romani, delle libere canzoni popolari di primavera, ridotte a compostezza letteraria nei tetrametri trocaici del *Pervigilium Veneris*. Ma io credo che in questa rappresentazione idillica dell'antica poesia campestre, ariana e pagana, olezzante del fresco odore della terra fiorita, si celi una mera illusione.

La poesia latina fu qual'era la vita stessa di Roma, sempre *urbana,* cittadina: amò il tumulto dei fori e delle strade, non l'intimità della casa e la solitudine della campagna. La letteratura latina non ha che un solo scrittore che senta profondamente il libero respiro della vita campestre, ed anche questo non è latino, ma è Gallo: Virgilio. I quadri di genere della poesia elegiaca e dei carmi oraziani sono rappresentazioni di maniera, come le egloghe del Rinascimento e le pastorellerie dell'Arcadia. Non è poesia spontanea di campagnuoli innamorati della loro terra, ma è una raffinatezza di cittadini che interrompono in villa, nel lusso delle case suburbane di Tivoli e di Tusculo, la noia della vita quotidiana del foro e degli affari.

Se i Romani, abitatori della città, ci hanno tramandato le "nozze" e i "tribunali", la fierezza della lotta politica e ogni sentimento civico e sociale, i sentimenti più semplici e più intimi, i sentimenti famigliari e l'amore della natura, noi li ereditammo da quei Barbari che, con grande stupore di Tacito (*Germ*. XVI), sdegnavano le città "né pur volevano case a muro comune,,[12]. Tutto il vocabolario cittadino è romano; tutto il vocabolario campestre, ad incominciare da *foresta*,

[12] Nella versione di B. Davanzati, Firenze, 1862, p. 458.

bosco, *parco, brolo*, è di formazione medievale. Le molte testimonianze che ci attestano, in mezzo alle nebbie dell'alto Medio Evo, l'esistenza in Italia[13] delle cantiunculae e delle *cantiìenae* profane, si riferiscon tutte ad usi cittadini, non mai ci trasportano nelle campagne. Le *cantationes* sacrileghe, contro le quali si scagliava nel 742 San Bonifacio, risonavano proprio "in romana urbe et iuxta ecclesiam S. Petri"; le canzonette lascive maledette dal vescovo Attone di Vercelli (sec. X) pure si innalzavano dai cori di donne "crebris in locis „[14]. Le usanze civili del popolo di Roma si perpetuarono nella vita sociale del Medio Evo ed hanno un riflesso anche in qualche tratto della vita di oggi. Il *forum* continuò ad essere la scena indispensabile al dramma quotidiano della vita popolare che tutta si effonde e si sciorina nella piazza e nella strada. Un filosofo acutamente osservava che nell'amore dell'esteriorità proprio delle plebi italiane e specialmente di quelle del Mezzogiorno si deve ravvisare una traccia sicura del gusto dei popoli classici per la vita della strada. I lazzaroni delle piazze d'Italia non sono altra cosa che i liberi e i liberti dell'agorà e del foro, a Roma ed in Grecia[15].

Nel Medio Evo, mentre Oltralpe le campagne erano ricche e feconde, rigate da acque e costellate di luoghi abitati, in Italia erano squallide,

[13] Queste mie osservazioni si riferiscono strettamente ed esclusivamente all'Italia; quanto alla Francia, le vecchie indagini di Claudio Fauriel e le piìi recenti di G. Paris, di A. Jeanroy e di M. Wilmotte sono così precise, sicure e così ricche di resultati, che non tollerano dnbbì.

[14] Cfr. NOVATI, *La canzone popolare in Francia e in Italia nel più alto medio evo*, Paris, 1909 (estratto dai *Mélanges oferts à M. Wilmotte*), pp. 24-26.

[15] A SCHOPENHAUER, Parerga und Paralipomena, I851 [La lingua e le parole, § 1].

triste, selvagge. La vita sociale si irrigidisce lungo le squallide strade, nei *fôri*[16] sparsi e radi, si raccoglie tutta nelle città. La poesia, che è il riflesso sentimentale della vita sociale, non può che seguirne le sorti. La tristezza dei secoli d'abbandono segnò d'un solco profondo il destino della poesia italiana; essa crebbe fittizia, ricercata, insincera, con tutte le preoccupazioni di maniera e di artifizio che hanno le cose cittadine. Il sentimento della natura è raro nella nostra letteratura, ed è di pochi scrittori, non caratteristico del popolo, cui la visione dell'aperta campagna reca non la gioia dell'espansione dei sensi, ma forse il ribrezzo, che trae con sé l'atavico ricordo di lontane tristezze.

[15] ^Moltissimi sono i nomi locali di formazione medievale, derivati da *forum*: Friuli (*forum Julii*), Fornovo (*forum novum*), Forlimpopoli (*forum Populi*), Forlì (*forum Livii*), Fossombrone (*forum Seinpronii*). Forfiamma (*forum Flaminii*), ecc.

Ezio Levi

Una ballata nuziale nel Trecento

Edito nel *Giorn. stor della letterat. ital.,* vol. LVIII, 1911, 271.

Nella frottola *Se die m'aide, a le vangniele, compar* il Vannozzo narra come Affenido Malipier, durante le feste nuziali della sua famiglia, cantasse un madrigale sboccato e come per le rime gli rispondesse Zannin da Canal. E "e la canzon fo tal co' vu oldirè „ (vv. 242 e sgg.):

> Può' che se' gionta al partido,
> fia mia, che tu se' sposa
> varda ben de non far cosa
> che desplaqua a to marido.
> E quando che '1 vien de notte
> che tu ve' ch' i' son irado
> non pensar ch'io te dia botte,
> fatte arente al mio costado,
> che co' ie son adormentado
> da doman i è mendado.

Nel mio libro vannozziano[1] ho notato che questa ballata doveva essere popolarissima nel Trecento e ne ho pubblicato una redazione, assai frammentaria, fornitaci da quel curiosissimo zibaldone giullaresco (cod. Magliab. VII, 1078, e. 39), che fu fatto conoscere dal Casini[2]. Ma allora mi sfuggì che un altro testo più regolare e più diffuso

[1] *F. di Vannozzo e la lirica nelle Corti lombarde,* ecc., p. 376.

[2] Nel *Preludio*, rivista di scienze, lettere ed arti, Bologua-Aucona, vol. V, n. 22, p. 262.

era già stato pubblicato dal Vattasso[3], insieme con altri contenuti in una "miscellanea ignota di rime volgari dei secoli XIV e XV", ch'egli indicò agli studiosi, il cod. vaticano 5166 (c, 37 B). Dal confronto delle due versioni non ci viene gran luce, perchè invece di integrarsi a vicenda, esse procedono ciascuna per conto suo, senz' altra relazione che nel principio e verso la fine. Il testo magliabechiano ha 4 stanze, il vaticano 10; i primi dodici versi, comprendenti la ripresa e la prima stanza, corrispondono: seguono nel vaticano sette stanze delle quali non è nessuna traccia nel magliabechiano ; la nona del vaticano corrisponde alla terza del magliabechiano; la decima non ha riscontro nel magliabechiano e d'altra parte mancano nel vaticano le stanze corrispondenti alla seconda e alla quarta del magliabechiano[4]. Lo schema delle stanze pare sia il seguente: *ababbccx* (nel cod. vatic. *abaccddx*); i versi sono costantemente ottonari o riducibili ad ottonari, nonostanti le immancabili ipermetrie della poesia giullaresca.

[3] M. VATTASSO, *Una iniscell. ignota, di rime volgari dei secoli XIV e XV*, nel *Giornale storico della lett. ital.* , XL, 98.

[4] Riassumendo abbiamo:

testo Magliab.	*testo Vaticano*
ripr.	ripr.
st. 1	st. 1
st. 3	manca
manca	2
"	3
"	4
"	5
"	6
"	7
"	8
st. 3	9
manca	10
st. 4	manca

una ballata nuziale

Lo studio più attento della versione magliabechiana, illuminato con nuova luce dal confronto con quella vaticana e l'accertamento della misura ottonaria dei versi[5] mi hanno indotto a modificare sensibilmente il testo della ballata, qual'è dato nel volume (p. 376). Essa deve leggersi così:

Poi che zonta sé al partido,
fia mia, che tu si sposa
vardate de no far cosa
che despiaza al to mavido.
1 Quando '1 vidi corozato,
e tu aliegra no li stare
. . . . . .
. . . . . .
e se tu lo vedesse . . .
cum el fano molto spes[s]o,
levate e no li stare apresso
fin che '1 coroso no è esito.
Poi che zonta se' al partido, ecc.
2 Quando a noze e festa vai
no li star melinconosa;
tuo to luogo, ben lo sai;
stame aliegra e onesta sposa;
fa [che] ben, sopra ogni cosa,
del manzar tropo, del bere
sia temprato al to volere,
che no lo se[a] isgarnito.
Poi che zonta se' al partido, ecc.
3 Cum 'sta zent' de trepio vile
no i far tropa demoranza.
Fia, mostrate signorile
secondo la to po[s]sanza
e pia una sì fata usanza
che to mari contenti

[5] n testo Maglb. è sfuggito al Vattasso, come a me è sfuggito il Vatic.; mancandogli il confronto con l'altra redaz., il Vattasso crede che la misura regolare siano le sette sillabe e si sforza, quasi sempre inutilmente, di ridurre a settenari i versi ipermetri.

[e] cum fati e cum azenti.
Sempre sta co '1 cuor ardito.
Poi che zonta se' al partido, ecc.
Quando [che] tu va iu [la] giexa,
tien el cuor divoto a Dio;
in te quela sancta scuola
no li aver altro disio.
Ancora ben è priego mio,
non por ira in ogna parte.
Lo bon far te sera un'arte
te sera in cielo insalido.
Poi che zonta se' al partido, ecc

I versi zoppi ora corrono, molte inutili sovrapposizioni se ne sono andate; abbreviazioni, che erano rimaste per me e per i miei predecessori un enimma (cfr., p, e., nella nota appiè di pagina il V, 34), si sono risolte pianamente[6]. Il testo che ne è risultato non è certo buono, ma è leggibile e intelligibile.

Le differenze che corrono fra i due testi basterebbero a dinotarci la popolarità di questa ballata. Evidentemente l'una e l'altra versione sono di molto lontane da quella originaria. Più pura, o almeno men torbida, nonostanti le lacune e gli errori di chi trascrisse affidandosi alla memoria, mi sembra la magliabechiana, alla quale ancora mi attengo dopo aver trovata l'altra più diffusa e compiuta. Alcuni errori del testo vaticano (cfr.

[6] Varianti principali: v. 1. M. (cod. Magl.) *ponto* — 5 M. *quando vidi lo to marito* — 11 M. *fia, levate* — 12 M. *infin* — 17 M. *fa ben* — 19 M. *fia tempralo* — 21 M. *Fra cum questa zente de frepio vile*, Vat. *Cum zente di te per humele* corretto dal Vattasso *Cum zente di te più umile* — 22 M. *no li*; V. *non far* — 23 M. *fia mostr.* V. e *mostr.* — 25 V. *e pilgia*; M. *fia pia* — 26 V. che *'l to marito* — 27 M. *sazenti*; V. *che cum facti e Cum socenti* — 28 M. *cum lo* cuor: V. *fazi con lo cor* — 29 M. *Quando tu va in giexa* — 30 M. *fia tien* — 33 M. *Fia, ancora* — 34 M. *p* abbrev. spiegato dal Casini *perirà*, nel mio libro *per ira mai*, ecc. — 35 M. *che 'l te.*

specialmente il v. 69) indicano che esso va collocato, nell'albero genealogico della tradizione, molto piìi in basso che il testo tramandatoci a orecchio dal bizzarro giullare lombardo.

Una traccia curiosa della diffusione della ballata *Poi che zonta sè al partido* mi si è presentata, quando avevo già licenziato il volume vannozziano, frugando tra i codici fiorentini. Il codice Laurenz. Palat. LXXIII, che è un grosso volume cartaceo del Quattrocento, dopo la *Commedia* che contiene nelle ce. 1-109, reca alcuni componimenti spicciolati nelle ce. 1-109, reca alcuni componimenti spicciolati e una noterella dalla quale risulta che ad esso pose mano un certo Giuliano "Lercharii anno domini m.° cccc 1 ii die ... de mense semptembris usque m.° cccc. 1 iii die ij mensis aprilis„[7]. Dai nomi dei successivi possessori del codice, che si leggono sull'ultima carta ("Liber Dantis mei Thome Imperialis„ — Iohannis Francisci Grimaldi et sociorum") pare che esso sia di provenienza genovese. Tra i componimenti spicciolati che seguono la Commedia, è notevole (c. 110, col. 2ª) un poemetto assai oscuro in terzine che comincia:

Bisesto già puoi del gran Messya
705. oto e tolto '1 tré
anno fornito che può' gli uenia,
nella città che Dio con Cagliopè
a chiuder invitò Amphion con lira
e le nuove figliole de Aniphè ecc.

Da queste due terzine si può arguire che cosa sia il resto; un infame brogliaccio di citazioni spropositate, una catena di versi privi di misura e di

[7] A. M. BANDINI, *Catal. Codd. mss. Bib. Med. Laurent.*, Suppl. voi. III, p. 223 e sgg.

grammatica, anzi privi di senso comune. Quale sia l'argomento del lungo ternario non saprei davvero dire, perchè l'oscurità mi è parsa impenetrabile e la mia lettura non è stata così attenta come la difficoltà dell'intendere avrebbe richiesto. La curiosità mi spronava; ma la nausea è stata piti forte della curiosità e mi ha vinto. A un certo punto del poemetto (mi si perdoni la parola) sono in scena un vecchio, una vecchia e una loro figlia che s'è fatta meretrice pel fascino di Belzebù e rifiuta successivamente diversi pretendenti alla sua mano di sposa, che le vengono presentati. Il giorno delle Palme appare un carro sul quale siede

quel brutto famoso
che tra gle donne si fecie gentile
e fu di libertà tanto geloso.

La ragazza fa la schizzinosa, ma la madre più arditamente prorompe:

. . . O figlio bello,
la mia figliola ti sia accomandata,
fagli honore e mostrattegli fello.
Questo ti lascio per la ben andata,
lo voler de 'sta vecchia sia ubeditto
e ttu m'attenghi or ch'io t' ò salvata.
Puoi che se' giunta [a]l partitto,
figlia mia, che risei sposa,
guarda ben di non far cosa
che despiaci al tuo maritto.

Così, con la citazione dell'antica ballata giullaresca nuziale del Trecento, ha fine quel curioso ternario satirico del codice laurenziano.

L'indovinello di Omero. Un messaggio cifrato?

In 22B56 DK Eraclito racconta dell'indovinello con cui alcuni giovani pescatori misero in scacco Omero. Aristotele ci informa che il poeta, non riuscendo a venirne a capo, ne morì di dispiacere.
Per Hopkins, in Greco c'erano quattro parole per designare un indovinello, γρῖφος, αἴνιγμα, συνθέναι, πλέκειν. Qui ci saremmo aspettati che Eraclito, con la sua arguta ironia, utilizzasse γρίφος, giocando con il significato originale, *rete da pesca.*
In realtà, nessuno di questi termini è utilizzato:

> ἐξηπάτηνται, φησίν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἴδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν

Che ci sia un tranello, lo desumiamo dall'utilizzo ripetuto del verbo ἐξαπατάω, ingannare, *enigma* rimane, dunque, sottinteso. Ci ritorneremo, ma prima soffermiamoci a considerare la drammatica conclusione dell'aneddoto.
Omero muore per lo smacco subito. L'epilogo, sembra, a dir poco esagerato: che egli fosse il *più sapiente di tutti i Greci* è giudizio dei posteri, e nulla ci autorizza a pensare che il (supposto) Omero storico avesse una stima di sé talmente smisurata da giustificare un tale finale tragico.
Del resto, la soluzione dell'indovinello, i pidocchi, può apparire ovvia (manifesta, cf. φανερῶν) se ci caliamo in un'epoca in cui l'attività di spidocchiarsi era pressoché abituale, ma Omero è sviato dal contesto e di fronte a dei pescatori, si sarà lambiccato, come avrebbe fatto chiunque, su pesci, crostacei e molluschi. Un errore del tutto legittimo, che non sembra giustificare l'esito fatale della vicenda.
Fatale, abbiamo detto, da intendere nel significato letterale, e questo ci porta all'antefatto della vicenda – narrato nel già citato passo aristotelico – in cui ritroviamo esplicitamente l'αἴνιγμα.
Omero muore per lo smacco subito. L'epilogo, sembra, a dir poco esagerato: che egli fosse il *più sapiente di tutti i Greci* è giudizio dei posteri, e nulla ci autorizza a pensare che il (supposto) Omero storico avesse una stima di sé talmente smisurata da giustificare un tale finale tragico.
Del resto, la soluzione dell'indovinello, i pidocchi, può apparire ovvia (manifesta, cf. φανερῶν) se ci caliamo in un'epoca in cui l'attività di spidocchiarsi era pressoché abituale, ma Omero è sviato dal contesto e di fronte a dei pescatori, si sarà lambiccato, come avrebbe fatto chiunque su pesci, crostacei e molluschi. Un comprensibile errore che non avrebbe giu-

ficato l'esito fatale della vicenda.

Fatale, abbiamo detto, da intendere nel significato letterale, e questo ci porta all'antefatto della vicenda – narrato nel già citato passo aristotelico – in cui ritroviamo esplicitamente l'αἴνιγμα.

> [...] Omero interrogò il dio per sapere chi fossero i suoi genitori e quale la sua patria; e il dio così rispose: L'isola di Io è la patria di tua madre ed essa ti accoglierà morto, ma tu guardati dall'*enigma* di giovani uomini.
> [...] giunse ad Io. Qui, seduto uno scoglio vide dei giovani che si avvicinavano alla riva...

Con questa premessa, risulta più comprensibile tutta la storia: Omero giunge in vista di Io con la morte già nel cuore, gravato da un sinistro vaticinio, e sa che *l'enigma dei giovani uomini* sarà decisivo. In essi vede senz'altro uno di quei travestimenti del divino che ha cantato nei suoi stessi poemi. Edipo alla rovescia, non riuscendo a risolvere l'indovinello, lascia che il fato si compia.
Colli, nel commentare il testo di Aristotele, lo data «almeno nel vi secolo, se non prima, perché il frammento 56 di Eraclito presuppone questo racconto (o uno analogo) senza il quale la sua interpretazione diventa impossibile». Ne consegue che questa parte del racconto o è stata narrata da Eraclito, ed è andata perduta, o è stata omessa perché ritenuta di dominio pubblico.
Sulla base di questa imprescindibile integrazione, ci limitiamo ad osservare che siamo in un sistema di scatole cinesi, in cui una profezia contiene un enigma e che l'inizio di tutta la vicenda è collocato in un santuario.
Il santuario è quello di Delfi, ma notiamo nel racconto aristotelico un curioso scambio delle parti rispetto al frammento B93: «Il signore, di cui è l'oracolo che si trova a Delfi, non dice, né nasconde, ma allude (σημαίνει)». Qui la Pizia sembra parlare senza reticenze, mentre ad alludere (αἰνισσόμενοι) sono i pescatori, apparente inversione dei ruoli che è, in realtà, una posticipazione, come sarà chiarito nelle conclusioni.
Il frammento 56 può essere, naturalmente, inserito sia tra i frammenti di aspra polemica nei riguardi dei *falsi sapienti*, sia tra quelli che insistono sulle difficoltà di cogliere un *Logos* che è tuttavia sotto il naso (φανερῶν).
Kirk, per esempio, non tratta esplicitamente il frammento, perché lo colloca tra quelli che «are primarly of interest of Heraclitus' ethics and his attitude toward his contemporaries», ma lo cita anche in relazione alla percezione del Logos.
Analogamente Marcovich: «The Logos is apprehensible; it is as 'manifest' (φανερός) as is the lice-riddle (..), although it is 'under the surface' of things». Ma anche: «The lice-riddle and the boys are introduced only to show that Homer was not a real σοφός…»
Sulle stesse posizioni, Conche: «Le problème fondamental de la connaissance de ce qui se

montre, des choses visibles, manifestes, φανερά, est assimilé à une devinette, où l'on voit après coup combien la solution était simple (...) Subsidiairement: Homère, l'éducateur de la jeunesse (avec Hésiode), rendu ridicule d'inintelligence par des enfants»!

Per Gigon il frammento riguarda il mancato riconoscimento del Logos: «Die Menschen erkennen das verborgene Wesen der Welt nicht. Sie begreifen ja, wie Heraklit 22B56 spottet, nicht einmal die sichtbaren Dinge. Wie sollten sie das Unsichtbare verstehen, das man nur bemerkt, wenn man dem Allgemeinen und dem Logos folgt».

Anche in Diano-Serra si privilegia l'aspetto gnoseologico, rimandando ai frr. 1, 7, 42, 93, 101a e 107. Ma Serra sottolinea anche che «La struttura antitetica della frase evoca in maniera affatto naturale il tema eracliteo dell'unità degli opposti».

Bywater non accetta il frammento come autentico, ma lo cita a commento di ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρέσσων.

Recentemente, Fronterotta ha ribadito la centralità della polemica antiomerica: «Il significato del presente frammento è di per sé abbastanza chiaro: come gli uomini, nella loro generalità, si ingannano (perfino) in ciò che vi è di più manifesto ed evidente (...) così anche Omero, pure considerato come il maggiore σοφός della cultura greca, venne in realtà ingannato da semplici ragazzini (...) escludendo tanto un riferimento alla dottrina eraclitea del λόγος quanto dell'unità degli opposti (che sarebbe implicitamente richiamata dalla struttura antitetica dell'indovinello)». Di segno opposto, Tonelli: «l'inganno in cui gli uomini cadono, come Omero, riguardo alla conoscenza delle cose manifeste, è il non riconoscimento dell'unità e della reciproca implicazione degli opposti...».

Questi sembrano i binari consolidati su cui si muove la critica, con una significativa eccezione.

Giorgio Colli, scomparso prematuramente prima della stesura del commento, ci rimanda all'«Appendice» (una serie di brani tratti da suoi lavori precedenti) dove, tra l'altro, leggiamo: «Assumendo come supporto l'enigma omerico, Eraclito enuncia lui stesso un enigma sull'enigma, ossia richiede un'altra soluzione, un'altra chiave, che non consista nei pidocchi, più profonda, più radicale...». Nell'opera interrotta di Colli, queste parole, al di là di precedenti conclusioni, suonano come un invito a cercare ancora.

Molti commentatori sottolineano la struttura antitetica dell'indovinello:

> Quelle cose che abbiamo *visto e preso*, le *lasciamo* dietro di noi, invece quelle che non abbiamo *visto* e *né preso* le *portiamo* con noi.

cioè, A + B = non C; non A + non B = C.

Conveniamo che tale struttura richiama in qualche modo il tema dell'*unità degli opposti*, ma che soprattutto inserisce il frammento nell'insieme di quelli che hanno analogo costrutto:

B21: θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος

qui l'antitesi è imperfetta, A : B = non B : C. Per cercare una simmetria, occorre scomodare Esiodo: Θάνατον, τέκε δ᾽ Ὕπνον ἔτικτε δὲ φῦλον Ὀνείρων, che afferma l'omogeneità originaria di morte, sonno e sogno: *Morte, generò il Sonno e la razza dei Sogni,* con analogia evidente con lo schema vettoriale, in cui *la retta coincide col circolo*, proposto in Diano-Serra: ΘΑΝΑΤΟΣ ← (ἐγερθέντες) ← [ὁρέομεν] → (εὕδοντες) → ΥΠΝΟΣ. Non è da escludere, da parte di Eraclito, un intento parodistico nei confronti del *cattivo maestro* Esiodo, che mal conosceva giorno e notte.

Nel verso della *Teogonia* manca, ovviamente lo stato di veglia – su cui, in contrapposizione a sonno, si era fondata l'antitesi di partenza – che designa la vita vigile e cosciente contrapposta a quella onirica e incosciente: manca, cioè quella che chiamiamo *vita quotidiana.* Da una parte abbiamo dunque, dormienti, il sogno, una catarsi imperfetta, dall'altra, veglianti, la morte, la catarsi perfetta. Questo ci rimanda a B48, la coincidenza tra vita e morte simboleggiata dall'arco. Ma se la vita è contemplazione della morte, come si reintegra, l'individuo, di fronte a quella che possiamo, con de Martino, definire un'apocalisse culturale? Ci soccorre Scarpi: «i misteri dopo la temporanea destorificazione del presente e in virtù di essa, offrono il recupero della quotidianità del domestico (...). Il mondo è conseguentemente rimodellato secondo un nuovo orizzonte simbolico che sopravvaluta la morte o meglio il futuro inteso come destino privilegiato di cui gode chi è stato iniziato». Il senso di questo frammento si chiarisce meglio in relazione al successivo:

B62: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

Gli immortali sono tali per i mortali, i mortali sono tali per gli immortali. Il primo membro è palindromo: ABBA; Il secondo, *viventi nella morte ... / nella vita morti*, è un antipodo, ABAB. In questa seconda parte l'opposizione evidente è tra ζωή (ζῶντες) e βίος (βίον), cioè tra due diverse concezioni del tempo: Aion e Chronos. Ciò ci permette di connettere le due parti del frammento:

mortali ← morte di questi ↔ vita di questi → immortali

Chronos ← Bios ↔ Zoé → Aion

Ovvero gli immortali sono tali per i mortali e viceversa, giacché questi vivono nel tempo caduco e quelli nell'atemporale eternità.

Se questa acquisizione è corretta, allora è possibile una retroazione sul precedente B21:

morte ← veglia ↔ sonno→ sogni

Dove nel primo membro è evidente l'identità con il corrispondente di B62, coincidendo lo stato di veglia con la vita cosciente di cui Thanatos è inevitabile approdo, determinato dalla storicità del Chronos, che nell'iconografia diffusamente lo rappresenta.

Quanto al secondo membro, il sonno e i sogni possono essere assegnati alla Zoé governata dall'astoricità dell'Aion, non solo dal punto di vista mitografico, quali divinità primordiali, ma anche e soprattutto per il *cambiamento di stato* che colloca il dormiente in una diversa dimensione.
Nella specularità dei due frammenti, gli Oneirata assumono dunque la valenza positiva di finestre non spalancate sul nulla, ma sull'eternità. Ma la lettura in positivo sembra a senso unico, perché, se si torna al frammento B62 pare radicalmente affermata l'alterità tra la caduca esistenza degli uomini e l'eterna permanenza degli dei.
Certamente, la dottrina eraclitea della coincidenza degli opposti ci autorizza a schematizzare in questo modo:

mortali ← morte di quelli = vita di quelli → immortali

ma come e perché? Un suggerimento ce lo dà Pindaro:

> Felice chi ha assistito al rito e poi scende sotto la terra:
> conosce il termine della vita,
> conosce l'inizio dato da Zeus.

Qui l'inizio e la fine coincidono e la via all'ingiù diventa via all'insù.
In conclusione, B56 è omogeneo strutturalmente a frammenti che consentono un'interpretazione in chiave misterica. Naturalmente questa constatazione non ha alcun valore probatorio, ma la facciamo valere come fragile indizio che incoraggia la lettura di Eraclito da questa angolatura.

Interrogandoci sull'atteggiamento di Eraclito rispetto ai Misteri, converrà chiarire – in sintesi – questa realtà complessa che comprende sistemi rituali e di condotta differenti, ambiti locali e panellenici, credenze autoctone e importate, pubblico colto e popolare, origini arcaiche e sintesi tarde. Ci limiteremo a un'informazione essenziale, limitata ai culti principali ed escludendo sia i più antichi culti arcadici come i più recenti alessandrini, che si collocano a monte e a valle rispetto all'età di Eraclito.
Il substrato religioso mediterraneo, che insieme alla scrittura e alle conoscenze tecniche sembrava essere stato inghiottito dal buio del *medioevo ellenico* seguito ai grandi movimenti migratori della fine del XIII sec. sopravvive latente fino al *rinascimento* del sec. VIII. È proprio Esiodo, che assieme a Omero, sistematizza e razionalizza l'Olimpo, adattandolo alla supremazia del γένος, a tentare una fusione tra ellenico e preellenico. Pur rispondendo entrambi, complementarmente, alla crisi spirituale determinata dal nuovo assetto economico, politico e sociale: la sensibilità nei confronti della fede popolare del poeta contadino, *homo faber* e *homo sapiens*, è più sincera di quella dell'aedo che canta ai banchetti degli *aristoi.*

«Uno dei modi con i quali i conflitti storici non risolti, ma semplicemente repressi, continuano a operare e a farsi valere è l'ambivalenza». E infatti ambivalente e instabile fu la ricezione dell'equilibrio esiodeo tra tradizione mediterranea e il più recente razionalismo ellenico, nella temperie di espansioni coloniali, opere dei legislatori e avvento dei tiranni che inquadra storicamente la *crisi spirituale* tra viii e vi secolo.
Ma alla fine doveva affermarsi la tendenza ad «ad avvicinare all'antico mediterraneismo, a ragion veduta, più che per tradizioni ancestrali, come era stato il caso del contadino esiodeo. Era un ritorno suggerito dalla ragione. Perciò i due moti razionalistico e mistico-mediterraneo, in realtà, confluiscono in un'unica mèta. Soltanto è da notare come l'impulso mistico, per sua natura, tendeva a sopraffare quello razionale».
Questo, in estrema sintesi è quello che oggi verrebbe definito il *background*. Con ancor maggior sintesi, esaminiamo rapidamente i culti più noti.

Eleusi, piccolo borgo a una ventina di Km a nord-ovest di Atene, perse presto, in favore di questa, la propria indipendenza politica, mantenendo quella sacerdotale del culto di Demetra, culto pubblico ateniese che si celebrava nel mese di Boedromione (settembre-ottobre). Piena giurisdizione sul culto era riservata alle famiglie degli Eumolpidi e dei Cerici. L'istituzione è molto antica, forse addirittura micenea, ma anche ammettendo ciò, si deve escludere che avesse originariamente i caratteri misterici propri della Grecia classica. Ai misteri eleusini, secondo Pausania, vanno ricondotti quelli di Flia e di Andania. Caratteristiche similari avevano i Misteri della Despoina di Licosura.
«La funzione dei misteri di Eleusi, connessi istituzionalmente con i *Tesmophoria* [...] sembra a sua volta orientata a garantire lo spazio occupato dai cittadini rinnovandone e tutelandone l'identità attraverso la loro partecipazione al culto e la loro condivisione del segreto. [...] Eleusi rappresentava per Atene l'*alterità* dove si annullavano le differenze tra i cittadini e nello stesso tempo tra gli uomini e gli dei».
Fino a che punto si annullavano le differenze? Questo potrebbe essere un problema per l'aristocratico Eraclito. Dice Lobeck: «Hinc jam sumitur, universos quidem in templum receptos, sed non omnes ad intima arcanorum admissos esse; plebeculam minimum veluti gustum hausisse doctrinae submilioris eoque modo cavisse Hierophantas, ne excluderent quenquam aditu, neve audientibus plus praeberent quam concoquere possent». Dal che si evince che la *plebecula* era ammessa nel tempio, ma non agli arcani, difficili da comprendere. Ma anche ammesso che in una rivelazione ci sia qualcosa da capire, le interdizioni di Eleusi non sembrano contemplare la dimensione sociale e sembrano esplicitamente riguardare i senza dio, gli stranieri, gli assassini, gli stregoni. Quanto alle prescrizioni, si riducevano a tre: onorare i genitori, venerare gli dèi, astenersi dalle carni. Ma tale astensione non impedisce il sacrificio di animali.
Questo sembrerebbe in contrasto con B5:

> Si purificano con altro sangue e insieme si contamino, come se uno, dopo essersi immerso nel fango, si lavasse con il fango stesso. Se qualcuno degli uomini vedesse costui mentre fa questo, lo considererebbe un pazzo...

Ma in senso stretto (*altro* sangue; fango con fango = sangue con sangue), il frammento non esprime la ripulsa di tutti i sacrifici, ma solo la pretesa che ci si possa purificare delle colpe di sangue versando altro sangue.

Dionisismo**.** Dioniso è strutturalmente sovversivo, ma al tempo stesso elitario, il suo culto è l'interfaccia spirituale dell'ideologia protoborghese della Tirannide, che rompe con la tradizione e la supremazia del *genos,* affermando il valore della personalità e instaurando un ambiguo rapporto demagogico con le masse. I tiranni accolgono e sostengono il culto di Dioniso, perché essi stessi in lui si riflettono, un dio divenuto tale non per appartenenza alla schiatta degli olimpi, ma impersonando la forza della natura. Allo stesso modo i tiranni si sono imposti al potere, non per appartenenza al *genos,* ma fondandolo su quella mistica unità di dio, natura e uomo che tocca le corde del sentimento popolare del tempo. Ma ciò non vuol dire che Dioniso sia un dio delle plebi.

Il culto estatico di Dioniso, non necessariamente misterico, è diffuso in tutta la Grecia e anche fuori dai suoi confini, ma il culto misterico propriamente detto sembra poter avere avuto origine orientale. I misteri di Dioniso, a cui possono essere iniziati anche i *barbari*, non furono praticati ad Atene, ma si diffusero solo fuori dall'Attica, senza che se ne conoscano centri privilegiati, né collegamenti a un santuario particolare È, tuttavia sepolto a Delfi, dove presiede alla mantica, in alternanza con Apollo.

Per quanto Dioniso sia connesso anche con l'Orfismo, il carattere elitario del Dionisismo potrebbe sembrare in sintonia con quanto si sa del carattere e delle opinioni politiche di Eraclito, ma i suoi frammenti direttamente riconducibili a questa tematica sono, quanto meno, problematici.

> B14: Clem., *Protr.* «A chi Eraclito di Efeso comunica le sue profezie? *A nottambuli, a maghi, a baccanti, a menadi, a iniziati.* A costoro egli predice le sorti che toccheranno loro dopo la morte e profetizza il fuoco, *infatti le iniziazioni ai misteri praticate dagli uomini sono empie*»

Un primo problema, qui, è distinguere Clemente da Eraclito. La forma scelta (Clemente in tondo, Eraclito in corsivo) è quella proposta da Diels-Kranz. Come vediamo in dettaglio in nota, molti editori si sono discostati da questo schema, accettando integralmente il frammento – senza distinguere troppo l'opinione di Clemente dai detti di Eraclito – o, al contrario, attribuendo quasi tutto all'Alessandrino, ritenendo genuina solo l'ultima frase. In un caso e nell'altro, si giunge alla stessa conclusione: l'empietà delle iniziazioni ai misteri.

In linea di massima, la valutazione negativa dell'iniziazione ai misteri sembra prevalere, ma ci sono significative distinzioni.

Colli, rimandando a B68: [*Le cose viste e udite nei misteri:*] *medicine,* sottolinea la contraddizione con un'interpretazione negativa di B14 e B15.
Tonelli, dopo aver affermato che: «Eraclito non è contrario ai misteri *tout court*, ché anzi la sua è sapienza misterica più di ogni altra, e trae nutrimento dalla esperienza estatica di Oriente e d'Occidente, ma alla volgarizzazione dei misteri – eleusini, innanzitutto, per i seguaci del rito dionisiaco – in atto a opera del potere politico», rimanda alla conclusione di Marcovich – *This is the oldest known mention of mysteries in Greek religion; we don't know which mysteries are alluded to, but the probability is that those of Demeter might be meant* – la cui interpretazione del frammento è aperta: « The saying can imply either: "The mysteries practised among men are unholy", or "The mysteries practised among men are celebrated in an unholy manner". The former interpretation would imply an unconditional rejection of the mysteries; the latter *implies that mysteries would not be utterly worthless if they were correctly celebrated*».
Analoga la conclusione in Diano-Serra: «è probabile che con questo detto Eraclito non volesse dichiarare il suo rifiuto dei misteri, bensì, come già suggeriva il Rohde, deplorasse il fatto che gli uomini non comprendono il valore dei misteri che solo la filosofia, naturalmente, è in grado di rivelare (cfr. Babut, p. 34)».
M. Laura Gemelli, infine, ricorda che Eraclito « apparteneva alla famiglia dei *Basileis* di Efeso cui era affidato il sacerdozio di Demetra Eleusinia e che quindi difficilmente poteva estendere la polemica anche ai culti eleusini. I misteri celebrati dalle categorie che Eraclito attacca, non sono misteri "ufficiali" come quelli di Eleusi, ma privati e, come tali, avvertiti come devianti».
Si può dunque concludere che il fr. B14 non esprime con certezza il ripudio, da parte di Eraclito, di tutti i culti misterici. Più problematico il successivo:

> B15: Clem., *Protr.* «In effetti, se le processioni che fanno e il canto del fallo che cantano non fossero per Dioniso, le azioni che compiono sarebbero le più vergognose: ma Ade e Dioniso, per il quale essi folleggiano e baccheggiano, sono la medesima cosa».

Sembrerebbe quindi, che certe azioni sarebbero sconvenienti se non fossero fatte in onore di Dioniso, ma poiché in suo onore vengono fatte, sono accettabili. Occorre anche chiarire il significato dell'identificazione tra Ade e Dioniso e il valore che assume nel contesto, ovvero se Eraclito ponga la consapevolezza di tale identità come condizione per la validità del rito.
Presi nel loro insieme, i commenti, con poche eccezioni, sembrano condannare i Misteri: tutti o alcuni o anche, solo, limitatamente al modo superficiale e ben poco consapevole con cui vi si accosta la maggioranza degli adepti.
È un problema di ogni tempo. Nota Pietro Vigo a proposito delle feste religiose medioevali: «È ben noto anche ai meno eruditi che fino dai primissimi tempi del medio evo era invalso

l'uso di unire ai sacri riti canti e danze, credendosi allora di prender così parte più viva alle solennità ecclesiastiche. Ecco perché oltre alle sacre funzioni che si facevano, a testimonianza degli scrittori contemporanei, con massima pompa, le feste religiose del medio evo consistevano in spassi talora anche poco dicevoli della santità dei giorni».
Il rito socializzato comporta un'entropia: la progressiva desacralizzazione determinata dall'allontanamento dalla esperienza primaria del *numinoso* che, dalla incomunicabile dimensione dell'immaginario, passa alla condivisibile domesticazione sul piano simbolico. Spiega Rudolf Otto: «Una religione si salva dal precipitare nel razionalismo mantenendo vivi gli elementi irrazionali. D'altro canto, saturandosi di elementi razionali, si preserva dal cadere o dal permanere nel fanatismo o nel misticismo, riuscendo in tal modo a divenire religione di cultura e universalità». Omero e Esiodo avevano codificato il pantheon razionalizzato degli Achei, che si era imposto sulla sensibilità spirituale della primitiva civiltà mediterranea, e all'uomo dominato dal sacro era subentrato l'uomo che con la liturgia domina il sacro (e talvolta, come Prometeo, se ne fa beffe). I Misteri nascono come reazione alla secolarizzazione, ma, divenendo fenomeno di massa, rischiano di replicare lo stesso circuito. Da qui, la diffidenza di Eraclito.
Orfismo**.** «Nel panorama mitologico greco, l'orfismo costituiva un orientamento che copriva settori lasciati scoperti dalla sistemazione esiodea». Nella Teogonia rapsodica orfica, infatti, il Caos – originario per Esiodo – è preceduto da Chronos e Etere, e tra Caos e la coppia Gea-Urano si interpongono l'uovo da cui nasce Fanes e quindi la Notte.
Il polimorfo Φάνης, da φῶς, luce, ha molti altri nomi: Protogonos (primogenito), Erichepeo (che dà la vita), Metis (senno), Eros (desiderio), sì da pensare non alla personificazione di primordiali forze cosmiche, come in Esiodo, bensì a una fondazione mitica di qualità antropologiche. Le testimonianze sono tarde, ciononostante è indubitabile che quanto sussumiamo nella categoria di orfico si prestò, anche alla luce di testimonianze più antiche, alla elaborazione di un sistema di valori decisamente più spirituale nei confronti di esperienze analoghe, che si esprimeva nella scelta di uno *stile di vita* caratterizzato dalla *evasione dal mondano all'ultramondano.* In questa prospettiva l'orfismo recuperava e rielaborava elementi del dionisismo e del pitagorismo e si amalgava, talvolta, ai misteri di Eleusi. Non si deve pensare, però, a un sincretismo, ma al riassorbimento, nell'ambito di una più fondata spiritualità, di ciò che c'era di buono nella tradizione.
I misteri orfici si diffusero soprattutto nelle zone di frontiera e nelle colonie. Efeso, in Asia Minore, è nell'area interessata da tale fenomeno.

«Wahrscheinlich sind auch die fur Ephesos, Priene und Milet bezeugten Katagogia, d. h. das Fest der Einbringung, auf den Schiffskarreneinzug zu bezuhen». Eraclito aveva dunque assistito alle processioni falliche di Dioniso, su cui, come abbiamo visto, non sembra aver dato lusinghiero giudizio.

Ma da qui si dipartono due questioni, entrambe a lungo dibattute, di cui daremo un resoconto sommario: qual era l'atteggiamento di Eraclito nei confronti del culto (o dei culti) di Dioniso? Quali spazi di devozione, anche misterica, per Dioniso esistono al di fuori del Dionisismo? Vale a dire: ha senso parlare di un Dioniso Orfico o di un Dioniso Eleusino?
Sulla prima questione, nei frammenti, a parte i dibattuti B15 e B14, non ci sono riferimenti diretti a Dioniso, ma qualche riferimento implicito può essere rinvenuto, senza eccessive forzature:

B46: Diog. οἴησιν ἱρὴν νοῦσον.

B52: Hippol. *Refut*. αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη.

B117: Stob. *Flor*. ἀνὴρ ὀκόταν μεθυσθῆι, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου, σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαΐων ὅκη βαίνει ὑγρὴν τὴν φυχὴν ἔχων.

B92: Plut. *De Phyt. or.* Σίβυλλα δὲ μαινομένωι στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτέων ἐξικνέεται τῆι φωνῆι διὰ τὸν θεόν.

Quest'ultimo può connettersi a Dioniso solo se messo in relazione con il successivo B93. Si ottiene così una coppia in cui, da una parte, si individua facilmente Apollo, designato inequivocabilmente come ἄναξ di Delfi; mentre dall'altra non è faticoso scorgere Dioniso nello sgangherato eloquio di una Sibilla con esplicite connotazioni di baccante. Ma è un Dioniso più temperato, come *alter ego* di Apollo nell'equilibrato condominio di Delfi.
A questo Dioniso sembra guardare Eraclito, che d'altronde difficilmente potrebbe aderire ai suoi misteri, aperti anche agli stranieri dalle βάρβαροι ψυχαί. Questo, se si prende in senso letterale il termine *barbaro*, cosa di cui non siamo affatto sicuri, perché l'alterigia del filosofo può essere intesa ora come disprezzo centrato sul γένος o sull'etnia, ora come anelito a una aristocrazia intellettuale e spirituale. La testimonianza più convincente di una inclinazione di Eraclito verso il culto delfico resta, in definitiva B101, ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν, che riecheggia l'esortazione delfica γνῶθι σαυτόν.
Ma a Delfi, malgrado la presenza pitagorica, non si celebrano misteri, le cui particolarità sarebbero in conflitto con il suo statuto di ecumenico *omphalós*. Il santuario dei misteri è Eleusi.
Sulla presenza di Dioniso a Eleusi, la discussione è di lunga data e ben sintetizzata da Valerio Meattini. Il punto di partenza è Rohde, che oltre a svalutare complessivamente il peso spirituale dell'esperienza eleusina, nega recisamente la presenza ad Eleusi di Dioniso, che non può essere in alcun modo identificato con Iakchos. Il rifiuto è esteso a ogni pretesa, sulla scia di Lobeck, di ricondurre al santuario pratiche orfiche. La svolta, dopo quasi un secolo, è la «risonanza dionisiaca in Eleusi» proposta da Giorgio Colli, che va rettamente in-

terpretata: una penetrazione orfica a Eleusi è probabile, qui «Core e Dioniso davano forma al margine, dove si colloca la morte», ma non c'è identificazione tra Eleusi e Orfismo. Fu Orfeo a introdurre il culto di Dioniso, e la presenza del dio nelle pratiche orfiche è scontata: «Nel culto e nelle credenze di questa sètta [...] si fondeva l'adorazione delle antiche divinità sotterranee della Grecia (fra le quali qui non ha posto Dioniso) col più audace pensiero dei misteri orfici di Dioniso», dice Rohde, a proposito delle laminette auree di Sibari e del loro «misticismo orfico intriso di elementi estranei», anticipando in qualche modo la critica di Pugliese Carratelli allo «schema divenuto canonico» per cui la religione orfica e la sua escatologia sono state generalmente ricondotte «alla religione misterica dionisiaca o alla relgione demetriaca eleusina». Le differenze formali nei testi delle laminette invitano invece a non trascurare «il particolare carattere conferito al genuino orfismo da un'intima sua connessione con la scuola di Pitagora».
Eccoci dunque tornati a Delfi e al Dioniso delfico, dio panellenico perché dio di frontiera, il Dioniso di Eraclito. E alla frontiera bisogna tornare.

Efeso è luogo di scambi commerciali e di fusioni culturali con l'Oriente e primariamente con la vicina Lidia. Ciò appare con tutta evidenza nelle pratiche di culto. C'è chi ha visto nel processo di ibridazione/orientalizzazione della *polis* uno dei principali spunti della posizione polemica di Eraclito. Secondo questa lettura i *lydizontes,* che fossero originari della Lidia, o che della Lidia avessero solo adottato i costumi, avevano egemonizzato Efeso, durante il regno di Creso. Amanti della ricchezza e del lusso, erano l'evidente bersaglio del frammento B125a:

> Non vi venga meno la ricchezza, Efesii, perché possiate dar prova di essere dei poveri miserabili.

Non è solo una condanna morale, ma anche politica, giacché lo sperpero di risorse avrebbe potuto ostacolare (ma non fu così) la possibilità degli Efesi di partecipare alla Lega Attica contro i Persiani (ma bisogna ricordare che Ermodoro, *il più capace degli Efesii*, di cui Eraclito lamenta la cacciata, era filopersiano e che il filosofo stesso era in amicali rapporti con re Dario). Si lamenta, dunque, un forte influsso politico dei potenti vicini d'Oriente, accompagnato da una vera e propria colonizzazione culturale che è particolarmente evidente sul piano religioso e misterico, con diffusione di riti sanguinari e licenziosi.
In questa prospettiva, i frammenti eraclitei che sembrano condannare i misteri (B 14, 15) vengono letti come ripulsa dei misteri celebrati nel tempio di Artemide Efesia, mentre il favorevole (B 68) è considerato un *endorsement* nei confronti di Eleusi. Si tratterebbe, dunque, di una lotta di valori tra Occidente e Oriente.
La tesi è interessante, ma non del tutto circostanziata; vediamo di seguito una tesi del tutto opposta.

La più diretta conoscenza dell'altro da sé conseguente alle prime imprese coloniali, aveva suscitato un entusiasmo orientalista, ben esemplificato dall'interpretazione metaforica che si diede al motto *ex oriente lux*. Sul piano storiografico questo atteggiamento, rappresentato da autori come Friedrich Creuzer (*Synbolik und Mythologie der alten Völker*, 1810) e August Gladish (*Herakleitos und Zoroaster: eine historische Untersuchung*, 1859), era stato drasticamente ridimensionato da autorevoli studiosi, quali Eduard Zeller (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt,* 1856) e John Burnet (*Early Greek Philosophy*, 1892). Le ricerche archeologiche del primo Novecento avevano, però, incrinato il paradigma zelleriano. Luigia Achillea Stella muove dai risultati degli scavi di Charles Picard (*Ephèse et Claros, recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, 1922), che avevano individuato in Efeso – crocevia tra Babilonia, Cappadocia, Frigia, Lidia e occidente greco – un santuario preellenico della Grande Madre, che pur successivamente ellenizzato, aveva conservato, tuttavia, il proprio substrato asiano.

Il processo di ellenizzazione è ancora in corso ai tempi di Eraclito, e alla luce dell'inevitabile commistione, la studiosa interpreta i frammenti del filosofo individuando nei frammenti un'ispirazione zoroastriana, ben conscia, però, del fatto che «come è facile comprendere, lo studio di tutti questi frammenti alla luce della storia della religione non fa che porre dei problemi e affacciare delle possibilità, qualunque certezza è lontana».

Come dunque si è visto, Eraclito è stato visto, di volta in volta, come baluardo dell'Occidente o, viceversa, come contrabbandiere di idee orientali. La verità sta, probabilmente, nel mezzo. Nel suo saggio L. A. Stella, cita un lavoro di Adolfo Levi apparso nel 1919 in cui leggiamo:

> L'osservazione dello Zeller per ciò che riguarda la mancanza della dottrina del flusso delle cose nelle credenze religiose persiane è giusta e importante: e ad essa può aggiungersi che nelle intuizioni iraniche non appare neppure quella teoria dell' unità degli opposti che [...] fu da Eraclito esplicitamente affermata come uno dei fondamenti del suo sistema. E anche per l'Orfismo le stesse differenze possono rilevarsi [...] Ora se il punto di partenza e certamente uno dei principi fondamentali del sistema eracliteo, sono il prodotto originale del pensiero dell'Efesio [...] non si ha più il diritto di parlare di un vero e proprio influsso persiano o orfico: bensì (al più) si può forse riconoscere che egli trovò nelle intuizioni dello zervinismo e dell'orfismo, l'occasione per certi particolari svolgimenti della sua concezione, che però rimane una creazione sua propria.

Un periodo faticoso, che rivela l'intento di salvare capra e cavoli, cioè di ribadire il primato del genio greco, in ossequio all'autorità dello Zeller, e insieme affermare, ma in modo sommesso – *occasione* e non *influsso* – l'eco del pensiero orientale: riemerge la sopraddetta difficoltà a risolvere il problema in logica binaria.

È, comunque, una prima indicazione che ci conduce verso l'orfismo, che per mito di fondazione e sviluppo storico, è proprio quel giusto mezzo, tra oriente e occidente, che stiamo cercando. Ma ricercarlo per vie, per così dire, esterne, utilizzando grandi sintesi di confronto tra questo e quel sistema di pensiero, non può che condurci ad accumulare testi-

monianze a favore, nella certezza di poterne sempre trovare altrettante contrarie.
Meglio muoverci allora per vie interne, cercando nello stesso Eraclito l'eventuale direttrice che possa centrare il bersaglio.
Un suggerimento giunge da Giuseppe Nenci che, affrontando il problema dell'*autopsia* nel lessico storiografico greco, ci conduce dal suo esordio nell'apparente endiadi omerica, ὀφθαλμοῖσιν ὁρᾶν, fino al tramonto nell'ἐμπειρία del iv secolo. La storia della supremazia di ciò che si è realmente visto, su ciò di cui si è solo sentito dire, non poteva eludere Eraclito, B 101a, ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες, che decreta la superiorità della vista sull'udito, né B 107, κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων, che di entrambi i sensi fissa i limiti. Limitandosi alla storiografia, Nenci non poteva andare più in là, ma così conclude il suo lavoro:

> Nei papiri magici, con αὐτοψία si allude a un operazione magica, per produrre una forma di manifestazione della divinità. Questo ricorrere al concetto di autopsia da parte del misticismo greco, per designare la più alta forma di conoscenza per il μυστικὸς ἀνήρ è la conferma ultima e più sicura dell'importanza che l'uomo greco aveva riconosciuto all'ὁρᾶν φίλοις ὀφθαλμοῖσιν ...

C'è dunque una dimensione differente in cui questi concetti possono dispiegarsi.
Nello stesso ambito semantico si muove Bruno Snell:

> La parola greca che significa sapere, εἰδέναι significa propriamente "aver visto", indica cioè in primo luogo soltanto il risultato di una precisa percezione sensoriale [... come] "conoscere", γνῶναι. Anche questa parola appartiene in primo luogo alla sfera della percezione sensoriale attraverso gli occhi Qualcosa di simile si può osservare a proposito della parola che più tardi significherà "pensare", νοεῖν. In Omero significa "percepire, vedere, guardare". [...] si tratta in ogni caso di qualcosa che va al nocciolo e all'essenza del vedere, perché vedere senza conoscere, capire, e il sapere che ne deriva, è del tutto inutile e senza senso».

Il linguaggio scientifico greco nasce da quello ingenuo, per conoscere bisogna vedere, ma conoscere è anche *apprendere*, che con sentire e vedere, ci porta a B 55: ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.
Queste considerazioni ci inducono a tentare un parallelismo tra una *trama manifesta* gnoseologica e una *trama nascosta* misterica:

B 107 *cattivi testimoni sono occhi e orecchi per gli uomini che hanno anime barbare*.	**1** i non iniziati non sono ammessi alla celebrazione dei misteri,
B 101a *gli occhi sono testimoni più precisi delle orecchie*.	**2** la celebrazione comincia con preghiere e invocazioni, ma culmina nell'ostensione
B 55 *io preferisco quelle cose in cui c'è vista, udito, conoscenza.*	**3** che, sola, permette la contemplazione rivelatrice (ἐποπτεία).

Con ciò non abbiamo stabilito alcuna certezza, ma solo la ragionevole possibilità di una connessione di Eraclito con i Misteri orfici.

Torniamo dunque ad Omero e al suo indovinello. Avevamo osservato che qui, in relazione ai pescatori, ci saremmo attesi, in luogo di *αἴνιγμα*, il vocabolo γρῖφος. Ma è difficile che Aristotele usi le parole a casaccio, infatti dall'*Onomasticon* di Giulio Polluce apprendiamo che l'*αἴνιγμα* è solo un passatempo, mentre la soluzione di un γρῖφος, più complesso, richiede un certo impegno. Più precisamente, «la differenza non risiederebbe nel loro livello di difficoltà, ma nel processo linguistico di volta in volta sotteso [...] L'enigma, infatti, esige da parte del solutore uno sforzo immaginativo, che gli consenta di trovare nelle parole ascoltate, altrimenti incomprensibili, la labile impronta di qualcosa che appartiene alla realtà circostante, l'indovinello, invece, che all'apparenza darebbe un messaggio chiaro, cela la sua reale sostanza mediante il ricorso all'ambiguità». In definitiva, l'enigma farebbe ricorso a un'*ambiguità semantica*, mentre l'indovinello a un'*ambiguità sintattica*. Già da Aristofane si comincia a fare confusione tra i due termini e Ateneo li considera sinonimi.
Confusione che perdura nel tempo; infatti, in base alla definizione data, quello che è passato alla storia della letteratura come l'*Indovinello Veronese*

Boves se pareba
alba pratalia arabat
et albo versorio teneba
et negro semen seminaba

è in realtà un enigma; infatti, per risolverlo, dobbiamo trasporre tutti i termini-chiave in un altro, coerente, campo semantico: spingeva avanti i buoi (le dita), arava un prato bianco (la pergamena), teneva un bianco aratro (la penna d'oca) e seminava un nero seme (la scrittura).
Viceversa, l'enigma dell'*Antologia Palatina* (XIV 32) citato da Fontenrose

Κτανθεὶς τὸν κτείναντα κατέκτανον· ἀλλ᾽ ὁ μὲν οὐδ᾽ ὡς
ἦλυθεν εἰς ᾍδην· αὐτὰρ ἔγωγ᾽ ἔθανον.

è in realtà un indovinello, che si risolve più agevolmente se dalla prima persona si passa alla terza e si volge in futuro il tempo passato: [chi è colui che] ucciso, uccise il suo uccisore, che pure non andrà nell'Ade, giacché sarà lui a morire. Dove gli informati ascoltatori del tempo non avrebbero faticato a riconoscere il centauro Nesso.
La struttura antifrastica ci suggerisce un'affinità con l'indovinello dei pescatori, che ha modalità di soluzione analoghe: [cosa sono quelle prede che] se le vedi e le catturi, le butti via, se non le vedi e non le catturi, te le tieni?
Si tratta dunque, proprio di un indovinello, che Aristotele aveva sbrigativamente definito

enigma. Cercheremo, però, di dimostrare che l'indovinello contiene un enigma e che lo Stagirita non aveva peccato di superficialità nel definirlo tale. Prima, però, diamo un'occhiata ai protagonisti del dramma che si sta per consumare.

Da una parte abbiamo un vecchio saggio che non si rivelerà all'altezza della situazione, dall'altro dei giovani pescatori che nel loro atteggiamento beffardo assumono una connotazione sinistra.
Sono forse un simbolo? Kirk aveva suggerito di cercare il senso dell'episodio negli stessi poemi omerici. Su questa via si muove Combellack, che constatando la rarità del consumo alimentare di pesce nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, crede di darne ragione per il fatto che « one of the most peculiar and striking characteristics of Homer's whole treatment of fish in his poems is that this conception of them as eaters of human flesh is so explicit and so frequently repeated». Per Levine una caratteristica del pescatore è l'astuzia, con cui riesce a catturare la propria preda. Questo tratto simbolico si riflette nella polisemia dei nomi degli attrezzi da pesca.
Lo *status* simbolico di pescatori e pesci si delinea più chiaramente nelle epoche successive, ma c'è anche un retroterra mitologico.
Pescatore fu Glauco, figlio di Antenode o di Posidone, che trovò un'erba dalle strabilianti virtù curative nel ventre di un pesce; divenuto immortale, fu tra i maestri di Apollo. L'erba taumaturgica lo connette con un altro Glauco, figlio di Minosse, il quale, ancora bambino, morì affogando nel miele, ma fu salvato da Poliido che, per l'appunto utilizzò un erba dai poteri straordinari.
Questa storia di morte e resurrezione ci trasporta in ambiente orfico, dove frequente, nelle lamine funebri è la formula *agnello caddi nel latte*. Glauco ha anche altri tratti che lo collegano ai Misteri: apprende la mantica, anche se poi la dimentica.
Questi dunque i personaggi. Veniamo all'indovinello, preceduto da questo avvertimento:

ἀλλὰ νέων ἀνδρῶν αἴνιγμα φύλαξαι.

Il verbo φυλάττω significa proprio *guardarsi da*, diffidare, ma anche *custodire*, *conservare*, cioè *avere attenzione per*. Generalmente nelle traduzioni è privilegiata la prima accezione, e l'avvertimento dell'oracolo è inteso come clausola che possa neutralizzare il vaticinio.
Tale fattispecie non sembra però contemplata, mentre accade spesso l'opposto, e cioè che si interpreti in senso salvifico una formulazione ambigua che in realtà non ammette scampo. Con il fato non è possibile trattare.
Nel *papiro di Lille*, una disperata regina madre (probabilmente Giocasta) assilla Tiresia affinché non aggiunga altre dure pene ai tanti dolori del passato, come se fosse nelle possibilità dell'indovino cambiare il futuro. Forse, però, la sfortunata regina si rivolge al va-

te in qualità di consulente per sottoporgli propri personali stratagemmi onde eludere il destino. Rifiutati, quindi, gli inaccettabili scenari prospettati da Tiresia, Giocasta si rivolge direttamente ai figli, proponendo un'equa e ben ponderata spartizione dei beni. Con questa soluzione notarile, la regina pensa di poter compiacere le Moire, lei stessa non ne é convinta, ma spera che ciò basti, se non a scongiurare il fato, a dilazionarlo nel tempo. Sa però bene che la volontà umana non basta a sciogliere i nodi del destino e perciò termina il suo discorso con un disperato appello ad Apollo, alle Muse e a Zeus, oltre che allo stesso Tiresia che, forse, può trarre dalle pieghe del proprio vaticinio un filo di speranza.
Una *captatio benevolentiae* che stride con l'atteggiamento autocratico di Giocasta, che in realtà continua a confidare nel proprio piano: «possa questa soluzione che vi ho prospettato liberarvi dal terribile destino, qualunque cosa Zeus o il fato ci abbiano destinato». La trattativa è perciò conclusa: «Così disse l'inclita donna, parlando con toni gentili, decisa a distogliere i figli dal contendere nel palazzo. E con lei pure Tiresia, interprete di prodigi. E quelli le diedero ascolto». Ma noi sappiamo come andarono i fatti.
L'oracolo è tassativo e l'unica via di (temporaneo) scampo è quella di evitare le circostanze in cui è previsto che il fato si compia. Così, come leggiamo nel *Certamen*, Esiodo, avendo ricevuto questo vaticinio: «Ma guardati dal bellissimo bosco di Zeus Nemeo: | là ti è destinato dal fato il termine di morte». ebbe l'accortezza di stare alla larga dal Peloponneso, immaginando che l'oracolo alludesse alla città di Nemea. Incappò, però, purtroppo in un imprevisto tempio di Zeus Nemeo nella Locride. La stessa fonte ci informa che questo era stato anche il ragionevole atteggiamento di Omero, dopo aver ascoltato la Pizia a Delfi: «Udito ciò evitava di andare a Io».
Giunto in vista dell'isola fatale, Omero è perciò ormai rassegnato al compimento del proprio destino predetto dall'infallibile oracolo delfico:

> L'isola di Io è patria di tua madre, ed essa ti accoglierà
> morto; ma tu *fai attenzione* all'enigma dei giovani uomini.

La formula è assertiva e non dà scampo. Omero sa che l'indovinello che gli proporranno i pescatori è salvifico, ma non per il suo destino terreno, ormai segnato.
Che questo episodio abbia avuto, sia pure in epoca posteriore a Eraclito, un'interpre-tazione in chiave orfica, lo desumiamo dall'epilogo riferito dal *Certamen*:

> sdrucciolò sul terreno fangoso, cadde su un fianco, e
> dopo tre giorni era morto.

Per i non iniziati, il destino era, infatti, il fango.
Se il γρῖφος dei pescatori cela un αἴνιγμα, dobbiamo poter trasporre coerentemente le parole-chiave in un campo semantico differente:

Quelle cose che *abbiamo visto e pre*so, *le lasciamo dietro* di noi,
invece quelle che *non abbiamo visto* e *né preso le portiamo* con noi

Nella lamina d'oro di Petelia , leggiamo:

Troverai a sinistra della casa di Ade una fonte
e accanto ad essa eretto un bianco cipresso:
a questa fonte *non avvicinarti neppure*.
Ma ne troverai un'altra, la fredda acqua che scorre
dal lago di Mnemosyne: vi saranno dinnanzi custodi.
Di': «Sono figlia della Terra e del Cielo stellato:
urania è la mia stirpe, e ciò sapete anche voi.
Di sete son arsa e vengo meno: ma datemi presto
la fredda acqua del lago di Mnemosyne».
Ed essi *ti daranno da bere* dalla fonte divina;
e dopo d'allora con gli altri eroi sarai sovrana

L'acqua di Lete è quella dell'oblio, la fonte di Mnemosyne quella del ricordo, ma come ben spiega il denso commento di Pugliese Carratelli, le cose sembrano andare proprio nel senso opposto: l'arsura che spinge le anime ad abbeverarsi alla prima fonte che trovano è proprio il prepotente ricordo della vita terrena appena lasciata. Un ricordo che occorre cancellare. Dunque l'acqua della prima fonte non va *presa*, non ci si deve neppure avvicinare, fare come se non la si fosse neppur *vista*, onde *lasciare* le nostalgie della vita terrena e *uscirne* definitivamente. Viceversa, per *ottenere* il viatico e scrollarsi di dosso le nostalgie e *entrare* nella nuova vita, bisogna *vedere* e *prendere* l'acqua di Mnemosyne.
Lo schema risolutivo è analogo a quello dell'*Indovinello Veronese:*

parole chiave:	vedere	prendere	lasciare	non vedere	non prendere	tenere
pidocchi:	individuare	catturare	eliminare	non individuare	non catturare	non eliminare
acque:	riconoscere	bere	entrare	ignorare	non bere	uscire

L'indovinello era dunque anche un enigma e ben aveva fatto Aristotele a definirlo tale. In tal modo aveva anche risolto, in un *hysteron proteron*, il problema dell'allusività oracolare: nell'indovinello che *racconteranno* i pescatori, *parla* per enigmi la Pizia.
Dunque Omero muore non *per* il dispiacere di aver fallito nella soluzione dell'enigma, ma *con* il dispiacere di non aver ottenuto, *in articulo mortis,* il passaporto per l'aldilà.

Atra Avis. Storia di un uccello che cambiò famiglia

La nitticora, inoffensivo uccello palustre della famiglia delle Ardee, rivela nel suo nome scientifico (*Nycticorax nycticorax*) la parentela con un inquietante rapace che popolò notti attiche e deserti biblici. Tale parentela è, però, solo linguistica e risale a un antico divorzio dal proprio nome del primigenio *corvo notturno*. La storia è lunga e intricata e investe la filologia, glossari latini e testi greci, l'esegesi biblica, la storia della scienza, quella dei *Bestiari* medievali e perfino la mitologia e la favolistica d'Oriente e Occidente. Cercheremo di ricostruirla, almeno parzialmente.

1. La scelta di Minton Warren

Nell'anteprima della sua edizione del Codex Sangallensis 912[1], Minton Warren registra, a p. 169, n. 73, la glossa: necti corax: noctua avis.

A questa scelta, che rimarrà isolata, forse non è estranea l'avvertenza di Gustav Löwe, che aveva segnalato nel codice agglutinazioni disturbanti, di certo per impropria collocazione, ma anche sotto l'aspetto formale:

> Difficilius etiam cod. Sangallensis 912 p. 48 additamentum lateat, ubi inter medias *c* litterae glossas haec legentis oculos offendit: *amicum: tonfilon* hoc est *amicum: τὸν φίλον*[2].

Molto più tardi Lindsay spiegherà la genesi di esiti particolarmente curiosi:

> 'Provanum avespartuiperdetur,' … The compiler probably wrote Profanum: quod non est sacrum, 'sacrum an profanum habeas parvi penditur.' This would become in careless transcription two items, corresponding to the two lines of the archetype[3].

Ma nel caso in esame, la forma che si impone non è né una concrezione forzata come *tonfilon*, né un incomprensibile ircocervo quale *avespartuiperdetur*, bensì una fusione del tutto accettabile, che porta alla formazione di un nome.

Götz, nella sua edizione del Sangallensis 912 rende: Necticorax: noctua auis[4], e analoga sarà poi la scelta di Inguanez e Fordyce: Necticorax (nyct-): noctua avis[5].

Warren scrive prima della pubblicazione dei glossari raccolti da Löwe, quindi non gli è agevole applicare la sua stessa regola metodologica:

> While the evidence of a glossary as corrupt in its orthography as the Sangallensis be regarded as insufficient to establish a form or word otherwise unknown, the comparison of several related glossaries may enable us to arrive at the true form, and to assign to it its right meaning; and words thus established, if supported by good analogies, ought to be looked upon as the property of the language, and received into our dictionaries[6].

Una rapida ricognizione, invece, non solo oggi è possibile, ma s'impone. Seguiamo l'ordine di pubblicazione di Goetz.

---

[1] Warren 1884, p. 125: «The character of the results which may be expected from a careful editing of the more important of these glossaries I hope to illustrate by some remarks upon the Codex Sangallensis 912, which I afterwards print in full». Ma l'edizione annunciata non ci sarà, nel 1855 apparirà una ristampa dell'articolo citato (Warren 1885).
[2] Loewe 1876, p. 9.
[3] Lindsay - Thomson 1921, p. 24. Naturalmente la spiegazione non è generalizzabile.
[4] Goetz 1889, p. 261. Cfr anche Goetz 1899, p. 753: «Nycticorax noctua auis».
[5] Inguanez - Fordyce 1965, p. 92.
[6] Warren, 1884, p. 133. In realtà, nel codice la glossa è perfettamente leggibile, come conferma lo stesso Warren nella nota 73, p. 215: «l. nycticorax».

Glossae Graeco-Latinae: *Νυκτικοραξ alitus bubo*, Glossae Servii Grammatici: *Bobo nycticorax*[1]; Hermenevmata Leidensia: *νυκτικοραξ bubo*, Hermenevmata Monacensia: *nocticorax bubo*, Hermenevmata Einsidlensia: *ὁ νυκτικόραξ bubo*, Hermenevmata Montepessvlana: *νυκτικοραξ striga*, Hermenevmata Stephani: *bubo νυκτοκόραξ*, Hermenevmata Vaticana: *νυκτικοραζ bubo*, Glossae Bernenses: *nicticorax nocturnus coruus*[2]; Glossarivm Ampl. Primvm: *Nicticorax nethhraebn*[3], Excerpta Ex Glossis AA: *Bubo nomen auis est nocturneo minosa idest nyticorax*[4].

Tutto ciò, come detto, è pubblicato posteriormente al lavoro di Warren, ma in quello stesso 1884, erano uscite le *Glossae Nominum* del Löwe, che Warren cita ampiamente e che nelle note a *bubo: strix vel genus avi*, riportano: *bubo: γλάυξ, νυκτικόραξ* | *νυκτικόραξ: alicus, bubo*[5].

Anche i glossari che Warren indica in bibliografia, per quanto piuttosto avari, forniscono qualche indicazione[6]. Se ne deve quindi inferire che la scelta per la forma *necti corax* è meditata.

Un riferimento costante di Warren è l'appena apparso *Archiv für lateinische lexicographie*, in cui Löwe ha pubblicato la seguente glossa:

> GRAVIPES, Trappe: *gravipes*: *avis tarda* Palat. 1773[2]. Was unter *avis tarda* gemeint ist, erhellt aus Cyrillus p. 666, 29 *ὠτίς τὸ ὄρνεον : avis tarda* wonach wohl auch in den Excerpta *avis tarda: ὦτος* vielmehr *ὠτίς* zu verbessern ist[7].

Come spiega di seguito[8], con tale glossa, Löwe ha inteso emendare Isidoro, tornando alla lezione dei codici*:* «grandipes apud Graecos vocatur avis, apud nos tarda, eo quod gravi volatu detenta nequaquam ut ceterae volucres attollitur velocitate pennarum», rifiutando il conio *bradypus* di Arevalo[9], che non è il corrispettivo greco di otarda. Stabilito che, con *apud nos*, Isidoro designa il Latino parlato in Spagna, Löwe ipotizza che subito dopo sia caduta la ripetizione di *auis*, che va dunque replicato. Va poi eliminata la *n* in *grandipes*, modificando sul dettato della glossa *grauipes* e occorre sostituire al primo *auis* la più corretta corrispondenza di otarda *apud Graecos*, cioè ὠτίς. Con la seguente ricostruzione:

> GRAVIPES apud Graecos vocatur ὠτίς, apud nos avis tarda, eo quod gravi volatu detenta nequaquam ut ceterae volucres attollitur velocitate pennarum.

In conclusione: «Man sieht, daſs das Wort *gravis* sich auf die im Eingang genannte, wohl gemeinlateinische Benennung des im Provinzial-latein *avis tarda* heiſsenden Vogels bezieht», con differenza rispetto a Du Cange:

> AVISTARDA, Otis, Hisp. *Avutarda*, Gall. *Outarde*. Glossar. vet. ex Cod. reg. 7646 . *Avistarda apud nos vocatur*

---

[1] Goetz - Gundermann 1888, pp. 377, 517. Vulcanius 1600, coll. 258, 548, onomasticon 95, aveva già messo a disposizione: *Bubo, Νυκτοκόραξ; Νυκτικόραξ, Alicus, Bubo; nocticorax, νυκτικόραξ*. Ancora prima, Budé 1554, CC. III: «Νυκτικοραξ, κος, ό, coruus nocturnus, bubo. Gaza in Aristot. vertit cicumam, et recte. huius auis esus prohibitus erat Iudæis, cap. 11 Leuit».

[2] Goetz 1892, pp. 18, 188, 258, 319, 361, 436, 500.

[3] Goetz 1894, p. 374.

[4] Ibidem, p. 443.

[5] Loewe - Goetz 1884, p. 25.

[6] Nulla si trova in Hildebrand 1854, Duerling 1876, Thomas 1868 e Rönsch 1875, né nel primo volume (Wölfflin 1884) dell'*Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik*. Nell'edizione Sweet 1883 del Glossario di Épinal, troviamo, però, a p. 16: «noctua *naecht[h]raebn e nocticorax *naechthraebn». Più interessanti i glossari di Erfurt pubblicati da Oehler 1847, p. 353: «16 Noctua, necthraebn alii dictur nachtegelae. 19 Nicticorax, nethhraebn», con relative note, 16: «naechthraebn, ali dicunt (diese beiden Worte von jüngerer Hand) nectigalae», 19: «Nycticorax, naechthraebn». Per Forcellini, Bailey 1864, p 1294: «nycticŏrax a night-raven, corvus nocturnus νυκτικόπαξ ... Errunt, ut videtur, qui pro noctua accipiunt». Sola apparentemente estranea al nostro interesse la glossa, a p. 22, di Quicherat 1862:«ăvis tarda *vel* ăvistarda», di cui si dirà di seguito nel testo. Il citato Beck 1884 è in realtà un'appendice allo studio *Sulpicius Apollinaris*, ma nulla troviamo nell'intero testo in relazione al nostro oggetto.

[7] Löwe 1884, [21-34], p. 24.

[8] Ibidem, p. 33.

[9] Cfr. Isidoro 1878, col. 460: «*Bradypus* apud Graecos vocatur, avis apud nos tarda, eo quod gravi volatu detenta, nequaquam, ut caeterae volucres, attollitur velocitate pennarum». E in nota: «*Bradypus apud Græcos*. Facilis fuit lapsus ex hac voce in gradipes, quæ in plerisque Cod. legitur. Plin. x, cap. 22: *Proximæ sunt quas Hispania aves tardas apellat, Graecia otidas*».

> *eo quod gravi volatu detenta, nequaquam ut ceteræ volucres attollitur velocitate pinnarus* (l. penna-rum); ipsa dicitur et gradipes ...[1]

Il caso, offre una vaga somiglianza formale e può spiegare quello che dovrebbe essere l'approccio di Warren: non ci sono contraddizioni tra il lemma di Isidoro, il vocabolo di Du Cange e la glossa di Löwe, che riguardano sfere diverse, semantica, lessicografia e filologia. Warren sa che la nozione associata al lemma è stata trasmessa già da Aristotele[2], né ignora l'uso del vocabolo, che ha sicuramente incontrato nei glossari consultati e nei Salmi[3] recitati in chiesa, ma il suo compito è emendare la glossa da eventuali errori del copista. Nel merito, però, non ci dà indicazione alcuna, se non in uno stringato passaggio:

> «Not a few Hebrew words and proper names, however, occur, due to ecclesiastical sources; and there are numerous Greek words in Latin transliteration»[4].

Qui possiamo intravedere la segnalazione di problemi connessi all'origine biblica e trasmissione greco-latina di qualche glossa.

In conclusione, dunque, Warren ci restituisce due definizioni e nessun lemma. Ma già dal secolo precedente le scienze naturali si erano impossessate di quel nome mancante, separandolo, di fatto, dalla primitiva descrizione e, soprattutto, espellendolo dalla famiglia cui i glossatori lo avevano inequivocabilmente assegnato.

Nella X edizione del *Systema Naturae* (1758), Linneo assegna il nome Nycticorax a un genere della famiglia delle Ardee[5].

Il cambiamento di status della Nycticorax non mette in imbarazzo tanto gli studiosi di formazione classica, quanto quelli di estrazione scientifica. Nel suo articolo, *Bird-Names in Latin Glossaries*, W. M. Lindsay non manifesta problemi particolari sul rapace notturno, ma in appendice, il biologo D'Arcy Wentworth Thompson qualche perplessità la solleva e, infatti, è propenso ad attribuire al lemma un significato generico: «nycticorax. Noctua is always a small owl, and nycticorax if it be an owl at all) is a large one, like bubo. I should therefore suspect "nycticorax : noctu⟨rn⟩a avis"» [6].

Cominciamo, allora, a seguirne le tracce nello sviluppo delle scienze.

2. La storia naturale

La storia naturale, da Aristotele a Isidoro, passando attraverso Plinio, non ha dubbi su cosa sia quest'uccello.

> «Noctua, aluco, bubo, ulula, asio nycticorax, insuperque vespertillo. Et si quæ est alia auicola nocturna ad actiones

[1] Cfr. Du Cange1885, p. 480.
[2] Aubert 1868, VIII, 3, p. 130: ἔτι τῶν νυχτερινῶν ἔνιοι γαμψώνυχές εἰσιν, οἷον νυχτικόραξ, γλαύξ, βρύας; VIII, 3, p. 154: ἔνιοι ὃ αὐτὸν νυχτιχόραχα χαλοῦσιν.
[3] Loch 1883, p. 210: CI 7 «Similis factus sum pellicano solitudinis: factus sum sicut nycticorax in domicilio».
[4] Warren 1888, p. 126.
[5] Linneo 1758, pp. 142-143.
[6] Lindsay 1918, p. 18. Precedentemente, il biologo aveva scritto (Thompson 1895, p. 10): «There is an old confusion between this bird and the Night-Heron, Ardea nycticorax, L. Gessner (ed. cit., p. 357), discussing the discrepant opinions regarding νυκτικόραξ, figures the Night-Heron, and adds, "Wir haben hierbey die Figur des Vogels gesetzt, welcher zu Strasburg ein Nachtram anderswo ein Nachtrabe geheissen wird, welcher doch meines Bedenckens weder ein Caprimulgus noch Nycticorax ist." And the confusion thus introduced seems to have been aided by Gaza having translated νυκτικόραξ by cicuma (Gr. κίκυμις, 4. ν.), afterwards misspelt cicunia, ciconia». Qui, responsabilità di Gaza comprese, non siamo, però più, nel campo della filologia, ma in quello della trasmissione scientifica, che affronteremo nel prossimo capitolo.

quidē omnes sunt inefficaces, verum ad timores pauores eximunt: quoniam neque venantur, neque carminoræ sunt nocturna aues. Sula vespertilio mulieribus pregnantibus bona est»[1].

Artemidoro è categorico, a parte il pipistrello – che porta bene alle donne gravide – sognare i rapaci notturni, nycticorax compresa, non è un bel segno. Artemidoro è autore d'era cristiana, ma la sua classificazione ricalca quella aristotelica. La nycticorax è assegnata a una precisa tipologia zoologica, associata a una denotazione negativa nell'immaginario collettivo[2].

Aristotele, nella sua *Historia Animalium*, VII (VIII), 592[b], inserisce la nycticorax tra i rapaci notturni: Ἔτι τῶν νυκτερινῶν ἔνιοι γαμψώνυχές εἰσιν, οἷον *νυκτικόραξ, γλαύξ, βύας* − a cui si aggiungono − *ἐλεὸς* καὶ *αἰγώλιος* καὶ *σκώψ*[3].

Questo è un punto fermo, per la *nycticorax* in ambito scientifico, ma anche l'inizio di parecchie confusioni. Sulla base delle traduzioni del passo aristotelico, possiamo dare la traduzione dei nomi dei rapaci notturni nelle principali lingue europee, tenendo ben presente che: le traduzioni cambiano, nelle singole lingue, al variare dei traduttori; non reggono alla traduzione incrociata; non di rado i traduttori utilizzano termini generici e popolari, con il risultato di utilizzare sinonimi per indicare esemplari differenti. Su quest'ultimo punto, la scelta di Andrea Carbone, il più recente traduttore italiano dell'*Historia Animalium*, di utilizzare calchi, senza azzardarsi in identificazioni, è forse la più corretta[4].

νυκτικόραξ	night-raven	hulotte	Nachtrabe	autillo	corvo notturno
γλαύξ	owl	chouette	Eule	lechuza	civetta
βύας	eagle-owl	hibou	Uhu	búho	gufo
ἐλεὸς	eleus	effraie	Eleos	eleós	eleo
αἰγώλιος	Aegolian owl	chevèche	Waldcrauz	lechuza egolia	barbagianni
σκώψ	little horned owl.	petit duc	Zwergohreule	mochuelo	scopo

Nelle traduzioni, si resta in bilico tra esigenze scientifiche e preoccupazioni filologiche. Si può fare un confronto tra la traduzione di D'Arcy Thompson, che come sappiamo è uomo di scienza, con quella, di poco precedente, di Richard Henry Cresswell , uomo di lettere, che a propria volta traduce la riedizione di Gottlob Schneider della versione latina dello Scaligero:

night-raven	nycticorax
owl	owl
eagle-owl	bryas
eleus	eleos
Aegolian owl	ægolius
little horned owl.	scops

Thompson identifica la nycticorax con una specie esistente, sottraendola alla famiglia originale dei rapaci notturni (e in tal modo, forse inconsapevolmente, aderisce alla scelta filologica di Minton Warren). Il reverendo Cresswell rispetta la formulazione originale, lasciando indeterminata l'individuazione dell'uccello. Evidentemente, si muove in un contesto letterario-mitografico, e traduce βύας con bryas, evidentemente ricalcato su βρύας. Cf. il dizionario di Arnott:

[1] Artemidoro 1603, p. 191.
[2] Ma non sempre, c'era anche un'interpretazione positiva, soprattutto per la civetta, che oltre alle sue implicazioni con Atena, era considerata specifica contro il malocchio e generalmente di buon augurio (γλαῦξ ἵπταται). Cf Keller 1913, pp. 40-41.
[3] Aristotele 1969, p. 13.
[4] La tabella fa riferimento, nell'ordine, a: Aristotele 1910, 592[b]; Aristotele 1969, p. 14; Aristotele 1868, p. 131; Aristotele 2017, 592[b]; Aristotele 2008, p. 21.

(βύας or βρύας G, bubo L) The bird's correct name is uncertain; it appears with two different spellings in the manuscripts of Aristotle (HA 592b8–10), who identifies it as a bird with crooked talons, shaped like a Glaux (Little Owl) but the size of a large raptor. This clearly shows it to be a [Eurasian] Eagle Owl (Bubo bubo), which in ancient Greece seems also to have been called Eleos, Hybris, Kymindis and Ptynx[1].

Il testo su cui ha lavorato Cresswell è questo[2]:

Praeterea nocturnarum auium nonnullae sunt vncis vnguibus, vt nocticoruus, noctua, (glaux,) bubo. (*Bryas, vt Codd. bis habent. Vulgo est byas.)* Est bubo noctuae similis, sed magnitudine non inferior aquila. Quin etiam vlula, (*Gazae* aluco,) (eleos) et capriceps, (*Gazae* vlula,) (aigolius) et asio : (scops:) ...

Cercando di distinguere Schneider dallo Scaligero:

Aristotele	**Scaligero**	**Schneider**	**Altri**	**Cresswell**
νυκτικόραξ	nocticoruus	nocticoruus	–	nycticorax
γλαύξ	glaux	noctua	–	owl
βύας.	bubo	bubo	bryas, byas [codd.]	bryas
ἐλεὸς	eleos	vlula	aluco [Gaza]	eleos
αἰγώλιος	aigolius	capriceps	vlula [Gaza]	ægolius
σκώψ	scops	asio	–	scops

Dove lo Scaligero sembra dare una versione letterale, mentre Scneider ha già preoccupazioni naturalistiche e Cresswell ambizioni letterarie. Infatti, rifiuta *nocticoruus*, per il più autoriale *nycticorax*, cede al realismo – preferendo *owl* a *glaux* e *noctua* – e in luogo del concorde *bubo*, cioè il comunissimo gufo (*owl*, più corretto qui, che per *glaux*, *noctua*, civetta, *little owl*), sceglie il più dissonante dei calchi suggeriti da antichi codici: *bryas*. Ci si potrebbe interrogare su questa scelta, che di certo riflette la preoccupazione di un traduttore di non appiattirsi sui propri modelli, ma che forse può avere altri motivi.

Un eco letterario, potrebbe essere stata la *byxa* (βύζαν) o *byssa* (βύσσα) delle *Metamorfosi* di Antonino Liberale. Connesso alla nycticorax, è un uccello altrettanto misterioso. Ma noi non abbiamo bisogno di aprire qui altre indagini, tanto più che questa è già stata brillantemente svolta da Tommaso Braccini, al cui lavoro rimandiamo[3]. Ci premeva solo rilevare che, accanto al tema filologico della trasmissione dei testi e a quello dell'evoluzione del sapere scientifico, si devono prendere in considerazione anche le categorie della mitografia e della letteratura. Tutti gli aspetti sono, naturalmente, interrelati, anche se noi ci sforziamo di trattarli separatamente.

Quella che va delineandosi come la famiglia delle *Strigidae*, è accolta da Plinio con una notevole variante:

Uncos ungues et nocturnae ave habent, ut noctuae, bubo ululae… Otus bubone minor est, noctuis maior, auribus plumeis eminentibus, unde et nomen illi – quidam Latine axionem vocant[4].

La narrazione, divisa in due parti da una lunga digressione, ricalca quella aristotelica, e si suppone che anche gli uccelli nominati siano gli stessi.

νυκτικόραξ	noctua
γλαύξ	bubo
βύας.	ulula
ἐλεὸς	otus
αἰγώλιος	axio
σκώψ	[scops]

[1] Arnott 2007, p. 43.
[2] Aristotele 1811, p. 331.
[3] Braccini 2016.
[4] Plinio 1983, pp. 430, 432, 450. *Lo scopes avium genus* è nominato a p. 494.

In realtà ciò è vero solo in parte. Plinio ha tradotto fedelmente da Aristotele – attenendosi a criteri naturalistici – per i nomi di quelle specie per cui è consolidata la corrispondenza greco-latina, ma dove tale certezza mancava, ha seguito criteri linguistici e così la nycticorax è diventata noctua.

L'originale nycticorax sembra scomparsa, ma forse riappare, sotto mentite spoglie, laddove Plinio racconta delle inimicizie tra animali. Qui si narra, infatti, di reciproci notturni furti di uova, tra il corvo e il *chloreum*. Ad agire di notte, si suppone debba essere quest'ultimo, non avendo il corvo abitudini notturne. Ecco, dunque, un corvo diurno e un anti-corvo notturno. Sull'identificazione del chloreum, il cui nome suggerirebbe un colore di piumaggio giallo-verde, non c'è concordanza. Sulla base del piumaggio è stato identificato nel rigogolo (*Oriolus oriolus, Icterus spurius*), cioè il *clorion*[1], Capponi ha proposto il nibbio reale (*Milvus milvus*) [2], Arnott indica un rapace notturno, con i colori adeguati, una varietà di barbagianni (*Tyto alba guttata*), che sarebbe perfetto, ma che non ha l'abitudine di rubare uova[3].

La nitticora, uccello di palude, è descritta di colore grigio, ma ha occhi sicuramente giallo-verdi[4], anche il piumaggio ha riflessi verdastri[5], come si desume anche dalle denominazioni di alcune varietà[6], ha abitudini di caccia notturne e un verso caratteristico che le ha meritato il nome di *corbeau de la nuit*[7]. Se è candidabile ad assumere le vesti del *chloreum,* allora Plinio avrebbe, in qualche modo anticipato Linneo. Ma qui, non siamo interessati all'affermazione di un tale *coup de théâtre*, quanto, piuttosto, ad anticipare che anche la favolistica sarà un terreno di ricerca della nostra nycticorax.

In età cristiana, la concezione classica della famiglia degli Strigidi è accolta e razionalizzata da un dottore della chiesa[8].

Ulula
Bubo
Noctua
Nycticorax
Strix

Isidoro, ovviamente, fornisce spiegazioni etimologiche e non naturalistiche:

> *Ulula* avis ἀπὸ τοῦ ὀλολύζειν, id est a planctu et luctu, nominata ... *Bubo* a sono vocis conpositum nomen habet ... *Noctua* dicitur pro eo quod nocte circumvolat et per diem non possit videre ... *Nycticorax* ipsa est noctua, quia noctem amat. Est enim avis lucifuga, et solem videre non patitur. *Strix* nocturna avis, habens nomen de sono vocis; quando enim clamat stridet[9].

C'è, con evidenza, un raddoppiamento: noctua = nycticorax. Isidoro cerca di conciliare Plinio e Aristotele, ma la questione agita i suoi primi editori. Grial annota[10]: *Noctua autem non est bubo* – facendo appello all'autorità di Servio – per distinguere, sulla base delle dimensioni, la civetta dal gufo, poi aggiunge: *Nycticorax ipsa est noctua*, appellandosi all'epistola di Gerolamo *ad Sunniam et Fratelam* su cui dovremo tornare più avanti.

---

[1] Plinio 1983, p. 533, n. 3.
[2] Capponi 1979, p. 153.
[3] Arnott 2007, p. 52.
[4] Arrigoni 1904, p. 671.
[5] Benoit 1804, p. 159; Savi 1829, pp. 353-354; Buffon 1836, p. 173.
[6] *Ardea cinerea greca dorso viridante, Ardea minor virdacea-cinerea, Ardea variegata charadriis facie.* (Benoit, loc. cit.)
[7] Buffon 1836, pp. 172, 173.
[8] Isidoro 1801, pp. 95-96. In questa edizione Arevalo distingue tra le proprie note e quelle di Juan de Grial (curatore dell'edizione 1559). Per le edizioni di Isidoro Cf. Lindsay 1911.
[9] Isidoro 1801, *loc. cit.*
[10] Ibid. nn. 40, 41.

Quest'ultima nota ribadisce l'identità tra noctua e nycticorax, ma tutte le note di Grial non tendono tanto a chiarire dubbi, quanto a confermare, su base autoriale, il dettato di Isidoro. In questo caso, apre il capitolo della parte che hanno Bibbia – e Girolamo – sui destini della nostra *atra avis*, questione che merita un capitolo a parte.

Alla stessa logica ubbidisce la nota di Arevalo[1]: *Nycticorax ab aliis creditur esse bubo: vox proprie significat coruum nocturnum*. E aggiunge che Samuel Bochart, di cui pure ci occuperemo, ha dimostrato che nella nycticorax di Girolamo si deve identificare l'onocrotalo.

Un secolo separa Juan de Grial da Faustino Arévalo, durante il quale permane l'imbarazzo per quella conturbante nycticorax, che Plinio aveva disinvoltamente espulso dalla trasmissione classica, ma che Girolamo reintroduce con la sua traduzione biblica, ineludibile per gli autori cristiani.

Prima di Isidoro, un altro Dottore della Chiesa, Basilio di Cesarea, era incappato nella questione: Νυκτερίδες μὲν γὰρ, καὶ γλαῦκες, καὶ νυκτοκόρακες, τῶν νυκτινόμων εἰσίν[2]. Nell'edizione Migne, la versione latina è prudentemente letterale: *corvi nocturni*, ma l'Argiropolo, oltre trecento anni prima, non aveva esitato a utilizzare *noctucoras*[3].

Rabano Mauro – che, come Ambrogio, colloca l'usignolo tra gli uccelli notturni – ripete alla lettera molte cose che abbiamo già sentito, ma aggiunge una nuova informazione, la *noctua* è detta anche corvo marino:

> Noctua dicitur pro eo quod nocte volat et per diem non possit videri, nam exorto splendore solis visus illius hebetatur. Hanc autem insula Cretensis non habet, et si veniat aliunde, statim moritur. Noctua a qibusdam dicitur corvus marinus. Noctua autem non est bubo. Nam bubo major est ... Bubo a sono vocis coropositum nomen habet avis feralis, onusta quidem plumis, sed gravis semper detenta pigritia in sepulcris die noctuque versatur, et semper commorans in cavemis ... Lucina avis inde nomen sumpsit, quia cantu suo significare solet diei surgentjs exortum, quasi lucinia, eadem ei acedula ... Ulula avis a planctu et luctu nominata.

Alla nycticorax giunge poco più avanti, commentando il salmo, anche qui dice qualcosa di nuovo, il misterioso volatile potrebbe essere un corvide di grandi dimensioni:

> Nycticorax Graeco vocabulo dicitur noctis corvus, quem quidam bubonem, quidam noctuam esse dixerunt; alii magis corvo magnitudine et colore consimilem, quem specialiter in Asiæ partibus inveniri posse testantur[4].

Tributario di Isidoro è Bartholomaeus Anglicus, autore di una grande enciclopedia, il *de proprietatibus rerum*. Nella sua opera tratta specificamente di trentotto uccelli e i rapaci notturni, oltre all'abusivo vespertilione, sono tre: il bubone, l'ulula (dove dà cenno anche della noctua) e la nocticorice, al cui proposito dice quanto ormai già sapevamo: è chiamato corvo della notte perché vola di notte in cerca di cibo emettendo un grido odioso agli altri uccelli. Rifugge la luce e nidifica nei cimiteri e in luoghi diroccati. Non vive sull'isola di Creta[5]. E dietro Isidoro avvertiamo l'eco di

---

[1] Isidoro 1801, p. 95, n.

[2] Basilio 1857, coll. 181-182.

[3] Basilio 1515, p. XXXIX [214]. Più sbrigativo, l'*Hexameron* di Ambrogio, dove, oltre al pipistrello, troviamo la *noctua*, il gallo – per la sua funzione di annunciare l'alba – e la *luscinia*. Quest'ultima è l'usignolo, che all'inizio della primavera si dedica a un incessante canto notturno di corteggiamento, Ambrogio 1845, col. 239: «Quid autem de luscinia dicam quæ pervigil custos cum ova sine corporis et gremio fuvet, insomnem longæ noctis laborem cantilenæ suavitate solatur ut mihi videatur hæc summa ejus esse intentio, quo possit non minus dulcibus modulis, quam fotu corporis animare ova quæ foveat». Ambrogio sbaglia, attribuendo il canto alla femmina e collegandolo alla cova, ma è apprezzabile il suo tentativo di sostituire alla tradizione l'osservazione personale. Nel suo *Hexameron*, Beda il Venerabile non entra in dettagli, e nel (peraltro dubbio) *De psalmorum libro exegesis* affronta la nycticorax solo dal punto di vista simbolico: «Tria genera avium ponit, et tria loca: et per hoc designat tria hominum genera ... Et in hoc sunt nycticorax, qui sicut avis illa dilgit tenebras». (Beda 1862, col. 994).

[4] Rabano 1864, coll. 246-247 e col. 251.

[5] Anglicus 1491, XII, XXVII. Questa notizia è trasmessa costantemente, cf. Solino 1895, p. 74: «avem noctuam Creta non habet et si invehatur, emoritur».

Plinio e del Salmo 102. In Bartolomeo troviamo anche il *kaladrio*, il *gripho*, l'*herodio* e altri elementi della zoologia fantastica dei *Bestiari*, perché a questo punto dello sviluppo, oltre alle fonti classiche e bibliche, bisogna tener conto – come si vedrà – di un'altra sorgente: il *Physiologus*.
Con Basilio e Bartolomeo la φύσις è ormai compiutamente il *creato*. Gli enciclopedisti cristiani utilizzano, per la loro narrazione, la falsariga dei sei giorni della Creazione, partendo da quel *fiat lux* che determina una separazione anche morale tra luce e tenebre.
Non fa eccezione Alexander Neckam che nel suo *De naturis rerum*, scritto attorno al 1190, si muove in un contesto manicheo, con implicazioni gnoseologiche:

> In Sicilia duo perhibentur esse fontes, quorum alter oves albi velleris nigras reddit, alter nigras eflicit albas. Sic et sapientia hujus sæculi mentes candore innocenti fulgentes nonnunquam in pejus commutat, sapientia autem vera mentes tenebris vitiorum involutas reddit serenus[1].

Strettamente imparentato, nell'impianto narrativo e per le moralizzazioni, al *Physiologus* – e con echi della *materia di Francia*[2] – il testo si colloca compiutamente nell'età cortese. Invano, cerchiamo tracce dei rapaci notturni, la *Stix* che troviamo nominata è, in realtà, lo Stige infernale: *Styx vero interpretatur tristitia*[3]. Si evoca la desolazione del Salmo 102, cui – con un po' di fatica – arriviamo. I fiumi infernali trovano, infatti, personificazione nelle Erinni:

> In figmentis quidem poetarum a diligenti investigatore multa reperietur utilitas. Sicut igitur non sine causa multa de fluviis infernalibus dixere, sic non sine certa causa ires esse furias finxerunt, quas Allecto, et Tisiphonem, eti Megrram dixerunt[4].

La raffigurazione delle tre Furie è di norma simile a quella delle Arpie, rapaci con testa di donna. Caratteristica dei rapaci è il temperamento triste, giacché la loro crudeltà *transit in melancholiam*[5]. Angoscia e solitudine sono il premio del peccato:

Cahier 1874. Nycticorax, dal MS Harley 4751 (British Museum

> Pellicanus avis est solitudinis, dicta sic eo quod pellis ejus tractata canere videatur propter sui asperitatem. Pullos occidit Medeæ nimis expressa imitatrix[6].

Eccoci, dunque, arrivati al coinquilino della nycticorax nel salmo. Ma più in là non andiamo, e Nec-

[1] Neckam 1863, p. 128: II, III. *De duobus fontibus contrarios effectus habentibus*.
[2] Ibid. II, CLVIII, pp. 261-264: *De jumentis, et. armentis, et pecoribus.*
[3] Ibid. II, X, p. 133: *De Averno et Cocyto et. Phlegethonte et Styge*.
[4] Ibid. II, xi, p. 134: *Incidentur de Allecto, Tsiphone, et. Megœra*.
[5] Ibid. I, LXXIX, p. 123: *De avibus rapacibus*.
[6] Ibid. I, LXXIII, p. 118: *De pellicano*.

kam sembra proprio aver aggirato lo scoglio.
Il domenicano Tommaso di Cantimpré nel suo *De natura rerum*, alla cui redazione lavora dal 1225 al 1244, ricorre spesso a una fonte sapienziale, il *liber Kirannidarum* – ovvero i *Cyranides* – una raccolta di testi greci di medicina e magia risalente al IV secolo. In questo libro è menzionata la Nykticorax[1]. Anche Tommaso la tratta specificamente, riepilogando tutta la trasmissione di conoscenze sul rapace:

> *De nictorace*. Nicticorax dicitur, ut Adelinus[2] dicit, noctis corvus. Avis est utique, quam nos noctuam dicimus. Haec noctis tenebras amat, solem vero videre non patitur, lucifuga enim est ... Nocte cibos suos querit, que, si de die volaret, a ceteris aeris volucribuscimpeteretur. Noctua, ut vulgus opinatur, prenuntiare videtur mortes hominum vocibus importunis ...[3]

Cantimpré, che giunge alla completa latinizzazione del nome, compendia tutto il sapere accumulato, da Aristotele-Plinio a Isidoro, e a quest'ultimo fa letterale riferimento per identificare la nycticorax con la noctua.
Donenicano è anche Vincenzo di Beauvais, cui si deve la più importante enciclopedia medievale, lo *Speculum maius*. La citazione è alla lettera: *Hisidorus, Nicticorax ipsa est coruus Nycticorax ipsa est noctua, quia noctem amat. Est enim avis lucifuga, et solem videre non patitur*, cui fa seguito quella biblica, *factus sum ut nycticorax in domicilio*, si esplicita che è detta anche corvo notturno, la si raggruppa tra i rapaci insieme all'*ulula* e il *bubo*,mentre la *strix*, presente in Isidoro, è scomparsa[4].
Il guaio, a ben vedere, l'aveva combinato Plinio, sostituendo la *noctua* alla *nycticorax*, Isidoro aveva cercato di metterci una pezza, restituendo il suo posto al *corvo notturno*, ma poi se n'era uscito con quella frase ambigua – *Nycticorax ipsa est noctua* – con cui voleva forse dire che è not-tambula, favorendo nuovamente l'identità tra due distinte specie. Nel frattempo, si era persa per strada anche la *strix*, entrata nell'immaginario sotto altre vesti. In un sistema di trasmissione del sapere che è più basato sull'erudizione che sull'osservazione – smarriti anche l'*otus* e l'*axio* – la famiglia si è drasticamente ridimensionata.
A restituircela nella sua intera consistenza provvede Alberto Magno nel suo *De animalibus*:

> 14. **Bubo** avis est de genere noctuae ab imitatione vocis sic vocata ... || 84. **Noctua** ⟨non⟩ est nocticorax, | ut quidam falso mentiuntur: | noctua enim avis est... || 85. **Nict<ic>orax** autem est corvus noctis nigrae varietatis, cuius vox est cho … et est minor quam noctua … | est lucifuga avis sicut et noctua. || 87. **Othus** avis est bubone minor et noctua maior et figuram habens bubonis, et ideo a multis bubo vocatur: nocte volat, muribus insidiatur, aures habere videtur pennis elevatis ad modum aurium. Clamor eius est huhu ac si homo vocet confectus frigore ... || 103. **Strix** avis est nocturna de qua meminit Lucanus dicens, *Quod tepidus bubo quod strix nocturna queruntur* ... || 111. **Ulula** avis est ab ululatu et ploratu quem in voce imitatur sic vocata, et quia secundum augures clamans tristitiam, tacens autem … | et est avis lucifuga[5].

Sebbene ci sia qualche problema nelle concordanze, siamo tornati all'integrità di Aristotele e Plinio.

---

[1] Cyranides 1775, p. 11: «Glaux is a bird which is ascribed to Pallas; it has a crown of feathers upon its head, and great eyes like a Night-Raven, living in the fields». Cyranides 1909, p. 41: « La chouette est l'oiseau consacré à Minerve : elle a sur la tête une couronne royale en plumes, les grands yeux du nycticorax : elle vit dans les champs».
[2] Adelmo o Adelino di Seez, benedettino. L'interesse per le scienze naturali ha, negli ordini monastici, una motiva-zione pratica. Cf. Berlière 1928, p. 94: «Si stabilì nei monasteri una tradizione farmaceutica basata sull'esperienza; si formarono raccolte di ricette pratiche, le quali aumentarono il tesoro di libri relativi alla medicina che noi ritroviamo nei cataloghi delle biblioteche monastiche e la medicina fu insegnata nelle scuole secondo la testimonianza di Vibaldo di Stavelot ... la storia ha tramandato i nomi di più monaci dotti in scienze mediche ... che si potrebbero rammentare accanto alla grande abbadessa di Bingen, Ildegarda, della quale l'opera fisica attira sempre più l'attenzione dei naturalisti».
[3] Cantimpré 1973, p. 217.
[4] Beauvais 1494, s. n. p. [204].
[5] Albertus Magnus 1916, pp. 1444, 1504, 1505, 1510, 1512.

Aristotele	**Plinio**	**Isidoro**	**Alberto Magno**
νυκτικόραξ	noctua	nycticorax	nycticorax
γλαύξ	bubo	bubo	bubo
βύας.	ulula	ulula	ulula
ἐλεὸς	otus	–	otus
αἰγώλιος	axio	noctua	noctua
σκώψ	scops	strix	strix

Il corvo di Alberto è però molto più litigioso di quello di Plinio: *Assalon parva avis est, quantitatis passeris quae infesta est corvis et frangit ova corvorum*[1]. Cosa fosse questo *assalon*, è difficile dire con precisione, quello di oggi è un falco (*Falco columbarius*), detto popolarmente *smeriglio*. Alberto tratta a parte i falchi, di cui conosce ben diciassette varietà, strano che questo non vi rientri, a meno che non sia ripetuto in quello che *vulgariter smirlin vocatur*[2].
Accanto a questo nuovo nemico, ci sembra di vedere, con nome leggermente mutato, quello che abbiamo visto già segnalato da Plinio:

> Choretes aves sunt pugnantes cum corvis sine foedere: nocte tamen a pugna cessant, sed omni alio pugnant tempore et sibi invicem pullos rapiunt[3].

Cosa siano i *choretes*, menzionati anche da Tommaso di Cantimpré, è, al solito, problematico, ma se non coincidessero con il *chloreum* (χλωρεύς), già attenzionato da Plinio e Aristotele, il corvo comincerebbe ad avere un po' troppi nemici.
Un esemplare orientale dei corvidi sembrerebbe, infatti, avere un contenzioso con il gufo:

> Incendula avis est Orientis fortis corvini generis pugnans cum. bubone quae quia de die clarius videt, victo bubone de die devorat et frangit ova ipsius. Nocte autem cum praevalet videre bubo, aggreditur incendulam frangens ova et dissipans nidum eius et reddens ei quod pro malitia promeruit[4].

L'ipotesi è accolta anche dal Pulci: *Incèndula, col gufo conbattendo, | vince il dì lei, e il gufo poi la notte*[5].
Ma le cose sembrano complicarsi:

> Daneben existierte noch ein eigenes Wort in der Auguralsprache: spinturnix , ein griechisches Lehnwort (= Funken-vogel (στινθαρίς), in klares Latein übersetzt: avis incendiaria , Brandvogel. Dieser mysteriöse Feuersbrunstvogel … sicher nichts andres als ein Uhu[6].

Accogliendo questa tesi, il gufo sembrerebbe combattere con altri gufi o rapaci notturni, e non reggerebbe più l'antitesi tra giorno e notte. Bisogna, dunque pensare che Keller si sia ingannato, oppure che qui *incendula* non sia lezione corretta.
E, in effetti, la discussione su questo nome è annosa e ben riassunta da Hana Šedinová[7], che fornisce una sua soluzione.

---

[1] Ibid. p. 1443.
[2] Ibid. p. 1468.
[3] Ibid. p. 1449.
[4] Ibid. pp. 1499-1500. Quasi letteralmente, Cantimpré 1973, p. 210: «Incendula avis est orientis et dicitur generis corvini ... Pugnat autem cum bubone. At quoniam bubo debilis esr visu in meridie, venit avis incendula pugnansque fortius et vincens comedit ova bubonis die. Versa vero vice bubo clarius nocte videns intempeste noctis silentio cum incendula ave pugnat, et quoniam incendula de nocte videre non potest, bubo potius victoria diripit ova illius et sic malum pro malo reddit».
[5] *Morgante*, XXV, 331.
[6] Keller 1913, p. 36.
[7] Šedinová 2016.

L'archetipo aristotelico alla base della trasmissione, sarebbe stato una traduzione latina di Duns Scoto condotta, verso il 1220 a Toledo, non sul testo originale, ma da una versione araba[1]. In tale testo, la parola corvo era resa (per quattro volte) con *ġurāb*[2]. Nella sua traduzione, Duns Scoto utilizza il nome *corvus* solo tre volte, sostituendo con *incendula* la prima occorrenza:

> Et **incendula** pugnat cum bubone, quoniam est debilis visus bubo apud meridiem et propter hoc rapit **corvus** ille ova bubonis et comedit ea, et bubo comedit nocte ova **corvi**; et **corvus** de die est forcior et bubo de nocte[3].

La variazione si giustificherebbe con la presunzione che la parola *ġurāb* non stia lì ad indicare il corvo (κόραξ), ma più genericamente i corvidi (κορώνη)[4]. Ciò giustificherebbe l'uso di una varian-te, ma non spiegherebbe l'utilizzo della criptica *incendula*, per giustificare la quale, si ipotizza una corruzione da *monedula*, cioè la comune *taccola,* che è, per l'appunto un corvide[5].
Ne consegue, il corvo diurno sarebbe avversato da un alter ego notturno che ben si meriterebbe il nome *necti corax*.
Nella nostra ricerca bisogna dunque tener conto anche di possibili errori di trasmissione o di inopportune correzioni. Manuzio pubblica nel 1497 l'*editio princeps* della traduzione di Teodoro Gaza dell'aristotelico *De animalibus*, un testo che sarà a lungo quello di riferimento[6]. Nella sua versione c'è una vistosa discrepanza[7]:

Aristotele	**Gaza**
νυκτικόραξ	cicuma
γλαύξ	noctua
βύας	bubo
ἐλεὸς	aluco
αἰγώλιος	ulula
σκώψ	asio

Sulla nycticorax, probabilmente condivide le stesse perplessità di Plinio[8], infatti *cicuma* è un sinonimo di noctua[9], ma che l'assonanza con *ciconia*, possa aver contribuito a spostare la nycticorax dall'inquietudine delle tenebre alla quiete degli acquitrini, è un'ipotesi di cui tener conto.
Alberto Magno, sviluppando il tema già presente in Plinio, dà grande rilievo agli aspetti pratico-economici relativi agli animali. La grande digressione sui falconi – in cui richiama l'opera di Federico II, *De arte venandi cum avibus* – e l'ampio spazio dedicato alla pollicoltura, ci trasportano nelle corti e nei cortili del tardo Medioevo, dove si leggono su codici miniati, o si narrano nella penombra delle stalle, favolosi racconti di animali. È giunta l'ora dei Bestiari, di cui si dovrà parlare. Ma villani e signori vanno anche in chiesa, e anche lì, della nycticorax, sentono parlare.

---

[1] Ibid. p. 90.
[2] Ibid. p. 94.
[3] Ibid. p. 96.
[4] Ibid. p. 97.
[5] Ibid. p. 98.
[6] Beullens- Gotthelf 2007, p. 470: « Gaza, in fact, had a "virtual monopoly" on the biological works of Aristotle, his translation completely overshadowing the only other 15th-century translation, by his rival George of Trebizond, which had only a limited manuscript circulation». A questo testo si rimanda per I criteri utilizzati da Gaza per la sua edizione.
[7] Aristotele 1476, *de hist. anim.* VII [f. 98].
[8] Beullens- Gotthelf 2007, p. 492: « It is quite reasonable to suspect that Gaza last put his hand to his *De Animalibus* translation shortly after the completion of the Pliny edition, which apparently inspired him profoundly».
[9] Capponi 1979, p. 163, Lindsay 1918, p. 9: cicuma = γλαῦξ.

3. La Bibbia

Oltre che nelle interdizioni alimentari di Levitico e Deuteronomio e in Isaia, il nostro misterioso rapace lo ritroviamo nel Salmo 101 (102): *Similis factus sum pellicano solitudinis: factus sum sicut nyctícorax in domicílio*. Girolamo, interrogato sulle questioni che possono sorgere sulle traduzioni delle Scritture, così risponde[1]:

> Si quando inter Graecos Latinosque diversitas est, ad Hebraicam confugimus veritatem ... Vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto ... In eodem: Factus sum sicut νυκτικόραξ in domicilio. Quod similiter habetur in Graeco: et quaeritis quid significat νυκτικόραξ apud Latinos. In Hebraeo pro nycticorace verbum 'bos' scriptum est, quod Aquila, et Septuaginta, et Theodotion, et Quinta Editio 'nycticoracem' interpretati sunt: Symmachus 'upapam', Sexta editio 'noctuam', quod et nos magis sequimur. Denique ubi apud nostros, et Graecos legitur, Factus sum sicut νυκτικόραξ in domicilio: apud Hebraeos dicitur, factus sum sicut noctua in ruinosis. Plerique bubonem contentiose significari putant.

Per Girolamo, dunque, la nycticorax è quasi sicuramente un rapace notturno, perché – con l'eccezione di Simmaco, che opta per l'upupa – tutti concordano nell'identificarla nella noctua, in cui la maggior parte riconosce il bubo. Curiosamente, però, nonostante la sua dichiarazione programmatica – *si quando inter Graecos Latinosque diversitas est, ad Hebraicam confugimus veritatem* – dal testo ebraico, ci fornisce solo la parola *bos* [sic], sulla quale non si addentra[2].
Sul testo ebraico: **חָרָבוֹת כְּכוֹס הָיִיתִי; מְדִבָּר לְקָאַת, דָּמִיתִי ז**, si eserciterà Samuel Bochart[3].

> De ave **סוכ** chos, dubitatur, sitne nocturnae avis species putant Bubo, Noctua, Ulula, Nycticorax, vel ab heis diversissima, Onocrotalus. Veteres nycticoracem, noctuam, bubonem explicant, qua sunt aves similima. Arabes quoque البوم album[4], id est noctuam ... Eodem recidere Chaldaicas Parapraphes, Syramque et Samaritanam et Talmudis loca emendata. Simmacus apud Hieronymum upupam reddit: furie legendum ululam ... Fortasse **סוכ** chos est ὀνοκρόταλος … Onocrotalo similis **תאק**, pelicanus quem cum ave **סוכ** memorat Psal. 102 ... a Senioribus, quos alii sequuntur, reddatur νυκτικόραξ[5].

---

[1] Hieronymus 1912, pp. 249; 278; 279.

[2] De Bruyne 1929 solleva l'ipotesi che i destinatari della lettera siano personaggi fittizi e che l'epistola sia, in realtà un mezzo ingegnoso per rispondere alle critiche sollevate sulle sue traduzioni. Come osserva Zeiller 1935, pp. 241-242: «Mais, après avoir exalté cet intérêt des Goths pour l'hébreu, Jérôme semble les oublier et discute comme s'il avait affaire à des adversaires latins, qui, tels saint Augustin, ne voyaient pas d'un bon œil le recours à l'hébreu». In effetti, la questione che era stata posta verteva sul disaccordo tra latino e greco. La lettera sarebbe, dunque una risposta alle critiche sulla radicale revisione della versione biblica dei Settanta, di cui troviamo eco in Ronsch 1875, pp. 6-7, e s'inquadra nella questione della *teoria della traduzione* di Girolamo, in cui convivono– in rapporto complesso – esigenze di letteralità e necessità di conferimento di senso. L'*hebraica veritas*, scritta su dettato divino, deve comunque prevalere sul testo greco, non più garantito dalla divina ispirazione, quando non deliberatamente alterato (Bachniak 2019, pp. 30 e 32). Inoltre, un testo filologicamente corretto è necessario per condurre la polemica con gli Ebrei (Bachniak 2019, p. 32; Graves 2022, p. 11). Per Michael Graves, i destinatari sarebbero, invece, interlocutori autentici e la questione sollevate da una cattiva trasmissione del *Gallican Psalter* (pp. 8-10).

[3] Samuel Bochart (1599-1667). La sua prima e maggior opera, *Geographia Sacra seu Phaleg et Canaan*, venne pubblicata in due volumi a Caen nel 1646 e ivi ristampata nel 1651. Successivamente edita a Francoforte sul Meno nel 1674 e 1681, e quindi a Leida nel 1692 e nel 1707. Lo *Hierozoïcon* ebbe prima edizione a Londra nel 1663, cui fecero seguito quelle di Francoforte sul Meno, 1692, Leida 1712 e Lipsia – in una pasticciata redazione in tre volumi di Ernst Friedrich Karl Rosenmüller − nel 1793, cui fece seguito la pubblicazione, 1784-1786, dei tre volumi dello *Specimen Hierozoici ex Sam. Bocharto aliisque virorum commentariis et itinerariis compositi* di Friedrich Jacob Schoder. Dallo *Hierozoicon* furono tratte cinquantatré monografie minori, poi raccolte nel terzo volume delle Opere. I testi di Bochart ebbero larga diffusione, ma non mancarono, già tra i contemporanei, critiche severe. Gli si rimproverò un'esasperata propensione alla *caccia ai vocaboli*, non disgiunta da approssimazione grammaticale; l'indulgenza a congetture e ipotesi infondate; un ricorso a etimologie fantasiose. Effettivamente, molte delle sue conclusioni pagano pegno alle insufficienti premesse. Ciononostante, gli scritti di Bochart restano «treasures of philosophical learning, which may be used to not small advantage by the industrious and discriminating student». (Whittingham 1829, pp. 149; 157-159; 162-166; 168).

[4] Cf. Al-Damîrî 1908, p. 220: «*Aḍ-Ḍuwa*' ... Al-Jawharî states that it is one of the nocturnal birds out of the species of the owl (al-hâm). Al-Mufaḍḍal states that it is the male of the owl (al-bûm)».

[5] Bochart 1712, *Hierozoïcon*, II, XX, col. 272.

Bochart riassume la lettera di Girolamo, in cui concordamente – Symmachus vero upupam, pro *upupam* legas *ululam* – si indica un rapace notturno:

> nullus erit inter Veteres notabilis dissensus, cum nocturnæ aves, noctua, bubo , ulula, et nycticorax tam sint inter se similes, ut passim a Scriptoribus promiscue sumantur[1].

Tuttavia, Bochart sospetta che nel *chos* ebraico si debba, invece, individuare l'onocrotalo. La congettura si basa sull'affinità dell'ebraico **סוכ** con **סוכה**, cioè vaso, tazza, concavità da cui il latino *trua*, che, per l'appunto, tale uccello designerebbe. La caratteristica si riferirebbe al becco, per cui l'onocrotalo somiglierebbe molto al pellicano. E proprio al pellicano – per via del suo verso simile a un raglio – farebbe riferimento il greco ὀνοκρόταλος (ὄνος/κρόταλον), come riflette l'onomastica attuale, Pelecanus onocrotalus. Se i due termini fossero sinonimi, il salmo sarebbe un'endiadi: Similis factus sum pelicano deserti, et fui ut onocrotalus solitudinum. La figura retorica è del tutto possibile, ma Bochart pensa a specie affini (quæ sunt ita congeneres), che in realtà esistono (Pelecanus crispus, Pelecanus rufescens, entrambi presenti nell'areale di riferimento), anche se non sappiamo se potessero essere già distinte in epoca biblica . Bochart fa comunque riferimento ai Commentaria in Sophoniam di Gerolamo: «Onocrotalorum esse duo genera, aliud aquatile, aliud solitudinis». Se la νυκτικόραξ fosse l'onocrotalo, avrebbe già cominciato la sua migrazione dai rapaci notturni agli uccelli palustri. Tanto più, perché subito dopo, leggiamo:

> Et Olaüs, *Magnum clamorem edit instar botauri avis*, id est, *ardea, stellaris,* quæ voce sua tauri mugitum imitator[2].

Con il *Botaurus stellaris*, cioè il tarabuso, siamo arrivati alla famiglia degli Ardeidi con notevole anticipo su Linneo.
E dunque, a dar retta al Bochart, la nycticorax si sarebbe introdotta nel Medioevo cristiano per una libera traduzione, non essendo mai stata, nella *Tanàkh*, un rapace notturno[3].
Ma questa congettura non fece scuola, ancora in un testo relativamente recente, Peter Riede ha scritto:

> Auch **סוכ** (Lev 11,17; Dtn 14,16; Ps 102,7), wahrscheinlich ebenfalls eine Eulenart, bewohnt Ruinen. Die Ähnlichkeit mit dem deutschen Wort "Kauz" läßt auf einen onomatopoetischen Hintergrund des Wortes schließen[4].

Lo stesso Riede aveva compilato un glossario di zoonomastica biblica[5], utilizzando le traduzioni di Gesenius-Buhl, Köhler-Baumgarten, Frehen-Lang e Socin.[6] Qui, a p. 367 (278), per il nostro *chos*, leggiamo:

Gesenius-Buhl	Köhler-Baumgarten	Socin	Frehen-Lang
in Trümmern wohnender Vogel, Eulenart?	Eule, Käuzchen	unsicher: Eule?, Käuzchen?	Käuzchen?

[1] Ibid. col. 274.
[2] Ibid, col. 277. Cf. Olaus Magnus 1555, p. 659: «Ardea, Plinio teste, cum in mediis arenis tristis extat, diras tempestates præ-nuntiat»; p. 677: «Est etiam bestia Botaurus appellata, quæ similem onocrotalo naturam habet».
[3] In Ebraico – a differenza di Latino e Greco – non ci troviamo di fronte a un nome composto. Ciò esclude che ci si trovi in presenza di un ibrido (tra due specie impure), che pure l'opinione dei *Tannaim* non esclude possa avvenire anche spontaneamente: «The distinction between the hybrid and the *ab initio* multiform creature means that likeness (and its corollary, difference) is a potentially unreliable indicator for species assignment. In fact, as we have already established, there are several ways in which creatures can come to look like mixtures of species, including the unpredictable bodily variation that arises spontaneously». Ciononostante, introducendo un motivo di disordine, giacché: «Fire and hybrids although they were not created during the six days of creation». Cf. Neis 2023, p. 128 e 141.
[4] Riede 2002, p. 205.
[5] Riede 1993, ripubblicato in Riede 2002, pp. 271-288.
[6] Gesenius - Buhl 1921, Köhler - Baumgarten 1967, Frehen - Lang 1982, Socin 1903.

Un tipo di gufo o il gufo o la civetta, le identificazioni sono in formula dubitativa, ma tutte concordano nell'indicare la famiglia delle Strigidi.
La trasmissione di Girolamo, era in sostanza corretta e su di essa si fonda la tradizione cristiana, né troppo ci si poteva aspettare dall'altro versante di diffusione del sapere – l'Islam – che, su questa materia è tributario dell'Occidente, per via di quella traduzione di al-Jahiz, il *Kitāb al-Ḥayawān*, del libro sugli animali di Aristotele, che – come si è visto – fu poi ritradotto da Duns Scoto, determinando una certa circolarità della trasmissione. Per questa ragione, non possiamo considerare decisiva la testimonianza dello *Ḥayāt al-ḥayawān*, che sembra rimescolare le carte, considerando la nycticorax una sottospecie dei corvi[1]:

> Another species of it is the night-crow (*gurâb al-lail*). Al Jâḥiḍ states regarding it that it is a crow differing from other crows in its qualities, which resemble those of the owl. (He states), "I have heard one of the trustworthy men say that this crow sees much at night."

In conclusione, la nycticorax, nel Medioevo, rimane un rapace notturno sia per la maggioranza degli incolti, che ascoltano l'omelia, sia per i pochi dotti, che leggono le prime enciclopedie. Ma è in arrivo un altro genere letterario, destinato a divenire relativamente popolare, i Bestiari, e sul loro archetipo, occorrerà spendere qualche parola.

4. Il *Physiologus*

Il *Physiologus* fu redatto in Greco ad Alessandria d'Egitto, tra il I e il II secolo dell'era cristiana. Ve ne furono numerose traduzioni, compresa, ovviamente, quella latina. La prima edizione moderna fu quella di Luis Ponce de Leon nel 1587, seguito da Andreas Mustoxydes e Demetrios Schinas nel 1816. Nel 1855 Pitra pubblicò una nuova edizione nel terzo volume del suo *Spicilegium Soles-mense.* Nel 1889 apparve a Strasburgo, il *Geschichte des Physiologus,* in cui Friedrich Lauchert, dava in traduzione tedesca una sorta di ricostruzione critica del testo[2]. Nel 1898 Emil Peters pubblicò a Berlino *Der griechische Physiologus und seine orientalischen Übersetzungen,* basandosi sulle versioni armena, siriaca, etiope e araba del libro[3].

> Der Nachtrabe liebt die Finsternis mehr als das Licht. So liebte der Herr die Heiden, die in Finsternis und Todesschatten sassen, mehr als die Juden, welche die Verheissung empfangen hatten, aber ihn nicht aufnahmen[4].

> David sagt in der salm "Ich war wie ein Nachtrabe in den den verstörten städten. Der Physiologus erzählte von Nachtraben daſs er die Nacht vor dem Tage liebt. So hat auch unser Herr Christus uns geliebt, die wir in Finsternis und im Shatten des Todes saſsen, ich meine das Volk der Heiden vor der Volk der Juden, welche auch die Verbeiſsung der Väter überkommen haben[5].

Nella traduzione, la nycticorax è diventata il corvo notturno, *Nachtrabe,* Lauchert richiama in nota: *Νυκτικόραξ. Deutsch nahtram,* fornendoci la lezione in alto tedesco.

Pur continuando a essere amante delle tenebre, la nycticorax, nel *Physiologus* ha già perso le caratteristiche di rapace.
Il *Physiologus* si riverserà nei bestiari medievali attraverso le sue versioni nelle lingue volgari, accogliendone senza variazioni le suddette caratteristiche. Non tutte le versioni ci sono pervenute integre. Della più antica traduzione tedesca (XI secolo) sono sopravvissuti solo leone, pantera, unicorno, hidrus, sirene e onocentauri, iena, onagro, elefante, autula, serra, vipera, lucertola.

---

[1] Al-Damîrî 1908, p. 428, che confermerebbe Rabano Mauro.
[2] Lauchert 1889.
[3] Peters 1898.
[4] Lauchert 1889, p. 9.
[5] Peters 1898, pp. 51-52.

Nell'edizione del XII secolo, è sopravvissuta anche la nycticorax:

> An dem ſelben ſalmen ſo chüt aue dauid: Ich pin getan alſo der nahtram, der in ettilicher ſelide iſt[1].

La nycticorax é presente anche in una versione islandese del XIII secolo:

> Gørr em ec sem nicticorax. Vór vitom at hann er suartr of daga en myclo suartari a nótt. Sua se ec mic sialfan suartan vera fyr synþer minar[2].

Sempre nel XIII secolo, circola un *Bestiario* in versi, d'autore anonimo, originario dell'Anglia orientale, ma ci sono giunte solo le parti relative a leone, aquila, serpente, formica, cervo, volpe, ragno, balena, sirene, elefante, tortora, pantera, colomba[3]. Il testo deriva dal *Physiologus Theo-baldi*, dell'XI secolo, in cui la nycticorax non appare[4].
Il più antico Bestiario anglo-normanno è quello di Philippe de Thaun, dell'inizio del XII secolo:

Nicticorax, çeo dit Davi en sun scrit,	La Nycticorax, come dice Davide nei suoi scritti,
Que tut suls volt estre, que en leu erat de l'estre,	Che ama star da sola, quando le capita di esserlo,
N'ad cure de luur, melz aime tenebrur;	Non si cura della luce, preferisce l'oscurità;
Envers vole e crie, e de ordure est sa vie.	Vola e grida alla rovescia, e vive tra lordure.
Oisels est nocturnals, e cante cuntre mals;	È un uccello notturno e canta l'avvicinarsi del male;
Fresaie le apelum en Franceise raisun;	In Francese, noi la chiamiamo Fresia;
D'itels est sa faiture, çeo est ceste peinture.	La sua forma è quella di questa immagine.
Fresaie signefie Judeus en ceste vie	In questa vita la Fresia simboleggia gli Ebrei
Que quant li creaturs les volt mettre a luurs,	Che il creatore voleva portare alla luce,
E il les volt salver e de mort deliverer,	E li avrebbe salvati e liberati dalla morte,
Ne l' voldrent recuillir, ne ses cumanz oir,	Ma loro non vollero ascoltare e obbedire ai comandi,
Distrent ne aveient rei ne mais Cesar en crei;	Dissero che non avevano altro re che Cesare;
Pur çeo Deus les lassa, e a nus repaira,	Perciò Dio li lasciò e venne a noi,
E la prince de mort nus toli de sa mort.	E il Principe della morte ci salvò con la sua morte.
.....	.....
E si funt envers cum li oisel vole envers.	E così fanno al contrario, proprio come vola l'uccello.
Oisel est nocturnals, e cante cuntre mals;	È un uccello notturno e canta l'avvicinarsi del male;
E çeo est l'entendement, senz nul redutement:	E questo, senza tema, è il significato:
Enfern est senz luur, u canterunt dolur;	L'inferno, dove leveranno lamenti, è senza luce[5];

La metafora morale rimane invariata, s'insiste sulle abitudini di vita, in qualche modo opposte alla norma, del volatile, ma la grande novità è il nome in volgare trasmesso, *fresaie*, che appare anche, a quasi un secolo di distanza, nel *Bestiaire Divin* di Guillaume le Clerc:

Or vos diron del nicorace
D'un oisel de mauvese est race
Fresaie a non en dreit romanz.
Cest oisel est orz et puanz;
De jor et de solel n'a cure;
Toz jorz est tele sa nature,
Nuit et teniebres aime ades;
Bien est semblant qu'il sert mauves[6].

[1] Hoffmann 1830, p. 34: «Così scrive nel salmo padre David: ero come il corvo notturno tra le rovine».
[2] Möbius 1877, p. 249: «Sappiamo che è nera durante il giorno, ma molto più nera di notte. Ecco come mi vedo io stesso, nero a causa dei miei peccati». Possono variare le interpretazioni mistiche, ma le stringate informazioni naturalistiche restano invariate.
[3] Morris 1872, pp. 1-25.
[4] Cf. Theobaldus 1928.
[5] Wright 1841, pp. 123-124.
[6] Hippeau 1852, p. 210.

Qui, però, si rischia un'inversione di rotta, perché l'editore, nel suo commento, dopo aver specificato che *fresaie* é sinonimo di *effraie*, prosegue:

> Cest le corbeau de la nuit , comme l'indique son nom grec; et quand il se hasarde à voler pendant le jour, il assemble autour de lui la foule étonnée des autres volatiles ... Les Athéniens en avaient fait l'emblême de la sagesse et de la science, qui ne s'acquièrent que dans le silence et par la méditation[1].

Effraie, infatti, è la nostra civetta, e la nycticorax sembra così riconsegnata alla famiglia d'origine. Gilles Ménage conferma:

> FRESAYE. Oiseau. De *presage*: a cause que cet oiseau est de mauvais presage. Les Poitevins disent encore aujourd'hui *presaye* pour *fresaye*. Les Gascons disent *bresague*, comme l'a remarqué Jules Scaliger, sur l'*Histoire des Animaux* d'Aristote[2].

Si risale, quindi, a *præsaga avis*, locuzione che si applicherebbe a una grande varietà di volatili, ma che qui è chiaro riferirsi agli *uccelli di malaugurio*, per cui si torna agli strigidi. Ma bisogna tener conto del fatto che i trovatori si avvalgono, per le loro produzioni, oltre che del *Physiologus*, delle enciclopedie medievali e di Isidoro stesso[3], per cui non è raro qualche passo indietro.
D'altra parte, questi conturbanti rapaci notturni sono affascinanti aspetti del *numinoso* che non possono essere soppressi – si devono già fare i conti con la domanda del pubblico. Pierre le Picard, e siamo sempre nel XIII secolo, fa compiere alla nycticorax– dal nostro punto di vista – un salto di specie, trasformandola in *chauve-souris*, il pipistrello:

> LE CAUVE SORRIS – David dit el setisme seaume: Je sui comme li nicticorax. Phisiologes dist que li nicticorax aime moult les ténèbres plus que le jor; a àsamblance, et voirs est que il ne velt onques voler par jor[4].

Il *fascinans et tremendum* è delegato ad altri:

> LI HUERANS – Uns oiseax est qui est apelés huerans. Phisiologes dit qu'il est de tel nature que il se tient volentiers entor les sépultures des mors. Et si a tel nature: Quant alcons est près de mort, il le sent de loue, et si crie par grant dolor[5].

Curiosamente, questo uccello, che Cahier ritiene essere l'*effraie*, cioè il Tyto alba (barbagianni), il cui verso sinistro – come quello del *chat-huant* e della *hulotte* – ingenera superstizioni[6], ha un nome, *hueran*, che ricorda da vicino l'attuale nome francese della nitticora, *héron bihoreau*. È un sintomo del fatto che trasmissione tradizionale e osservazione naturalistica cominciano a entrare in rapporto dialettico.

In questa stessa epoca, in Provenza appare un breve componimento sugli animali, *Aiso son las naturas d'alcus auzels e d'alcunas bestias*, in cui i rapaci notturni non compaiono e il ruolo orrifico è riservato al corvo, cattivo genitore dalle ignobili abitudini alimentari[7]:

---

[1] Ibid. pp. 97-98.
[2] Ménage 1750, p. 625.
[3] Lauchert 1889, p. 133: «Doch ist dies durchaus nicht notwendig, da es sehr leicht denkbar ist, dass dem Philippe der Name Isidor, der ihm sehr geläufig sein musste, durch Versehen gelegentlich wohl auch an der Unrechten Stelle in die Feder kam ... die Zusätze, mit denen er den überlieferten Text des Physiologus vermehrt, sind ja meist den Etymologien Isidor's entnommen, entweder nur als naturgeschichtliche Züge, oder mit einer vom Dichter hinzugefügten Deutung nach der Art des Physiologus, die aber häufig sehr abgeschmackt ausfällt».

[4] Cahier 1851 b, p. 169. Per i criteri d'edizione, cf. Cahier 1851 a, pp. 85-100.
[5] Cahier 1853, p. 234.
[6] Ibid. p. 235.
[7] Bartsch 1868, pp. 326-330.

> Lo corp cant a sos corbatos que son ses pluma e no semblan paire ni mayre, ja non lur donara clam ni cosselh, tro que an pluma e quels semblo; e cant troba home mort premieiramen li manja los huelhs e per los huelhs lo servel.

Nel secolo successivo, in Spagna, circola il *Libro de los Gatos*, il cui titolo felino non deve trarre in inganno[1]. Il libro è solo relativamente imparentato con il *Physiologus* e i *Bestiari* e della nycticorax nulla dice. L'unico rapace notturno nominato è il gufo, sebbene a suo proposito, ci sia un piccolo contenzioso, relativo all'*Enxienplo del Gálapágo conel Bufo*:

> Vn galápago pasaua vna vegada sobre el bufo. E vino otro e firiole [enla cabeça e otro en el coraçon e otro] enel esspinazo. Esstonçe dixo el bufo: Confonda dios tantos señores[2].

In nota, il primo editore, George Tyler Northup, spiega: «The word galápago is a mistranslation of the Latín traha (harrow)». Se il *bufo* in questione fosse un rospo, un erpice sarebbe effettivamente più plausibile di una tartaruga. La questione è tra *būbo* e *bufo*, giacché in Spagnolo c'è una certa confusione (bufo-real = *Bubo bubo*). Nell'*Enxiemplo del Bufo conla Liebre* (VII), il *bufo* dovrebbe essere il gufo, stante la specularità con la favola esopica *L'aquila e il gufo*, dove l'amor di mamma prepara esiti catastrofici:

> Le hibou repartit : Mes petits sont mignons.
> Beaux, bien faits, et jolis sur tous leurs compagnons[3];
>
> El bufo respondió: Aquel que tu uieres mas fermoso entre lo todos los otros, aquel es el mi fijo[4].

Ma la simmetria zoppica, perché là si parlava di due uccelli, mentre qui uno dei protagonisti è una lepre, che più logicamente deve confrontarsi con un altro animale terricolo e, nel dire comune, oltre che in una più recente favolistica, l'antonomasia della bruttezza è riservata al rospo, quantunque possa talvolta trasformarsi in principe. La questione è stata affrontata da M Roy Harris, cui rimandiamo[5]. La confusione tra gufo e rospo ha poca rilevanza in questa parte del nostro lavoro, in cui affrontiamo i registri del reale – storia e scienza naturale – e del simbolico – trasmissione biblica, *Physiologus* e bestiari – ma sarà decisiva nella seconda parte, quando ci muoveremo nel registro dell'immaginario, cercando le tracce dell'*atra avis* nelle favole e nel mito.

Rinviando, dunque, questa questione, ci avviamo a concludere questa sezione, in cui abbiamo affrontato il *Physiologus* e la sua confluenza nei Bestiari. Altre opere penitenziali o di devozione, sostanzialmente indipendenti dal *Physiologus* – come lo *Speculum humanae salvationis* o il *Roman de Fauvel* – sono considerati proto-bestiari più per la bravura dei miniaturisti dei codici, che per il loro effettivo contenuto naturalistico[6].
Nei Bestiari propriamente detti, la tendenza è quella di rifugiarsi nel dettato biblico o di tornare a Isidoro, con qualche ambiguità, per consegnarci una nycticorax dalle abitudini senz'altro notturne, ma ben poco chiara nelle sue relazioni di parentela con gli altri rapaci. L'iconografia, che non è contemporanea al testo – ed è, dunque, anch'essa un'interpretazione – ci dà comunque qualche debole ragguaglio, non sulle intenzioni dell'autore, ma sulle concezioni prevalenti all'epoca della diffusione dei Bestiari.

---

[1] La questione è ben riassunta in Paltrinieri 2021.
[2] Northup 1908, p. 551.
[3] La Fontaine 1872, p. 166. Comunemente considerate esopica, non figura nell'indice di Perry 1952; è pubblicata in Bewick 1871, pp. 43-44, nella prima parte, *Fables extracted from Dodsley's* (Dodsley 1895).
[4] Northup 1908, pp. 506-507.
[5] Harris 1965.
[6] Per lo *Speculum*, cfr. Lutz - Pedrizet 1907, p. 99: «Tu pelicanum solitudinis, Virgo solitaria cepisti, | Tu sala-mandram tuae caritatis igne allexisti, | Tu pantheram atrocissimam Virgo mitissima, mitigasti, | Tu elephantem maximum, Virgo humilissima, tibi subjugasti, | Tu fecisti juvenem phoenicem unicum et antiquissimum». Per il *Roman*, cfr. Du Bus 1914, p. x: « De renardeaux, de goupillettez, | De serpentels, de tortues, | D'escouflez, de faucons, de grues, D'ostours, de voutours, des pantheres, | D'oiseaux de proie, de chimeres | Et de nestez pluseurs manieres».

Aberdeen: Nicticorax est avis quae amat tenebras noctis.

Bodl. 764: Noctua autem est bubo.

Ashmole: Noctua non est bubo.

Nell'intricato gioco di trasmissione dei manoscritti[1], si era frattanto già consumato, per il *Physiologus*, uno strappo tra Occidente e Oriente. Se nella versione etiope si conferma la tendenza occidentale a sottrarre la nycticorax dalla famiglia dei rapaci notturni, nelle traduzioni armena e siriaca, l'uccello sembra ancora far parte degli strigidi .

Il destino occidentale della nycticorax come uccello nottambulo, ma non più rapace, sembra ormai segnato.

[1] Land 1862, pp. 130-133.

5. Le scienze naturali

Nel mondo che si avvia verso la modernità[1], la storia naturale, che si faceva soprattutto nelle biblioteche, si avvia a consegnare il testimone a una scienza della natura sempre più basata sull'os-servazione diretta. La strada che conduce alla scienza attraversa, paradossalmente, vie ben poco scientifiche:

> If we wish to sum up the whole history of magic in a sentence, we may say that men first regarded magic as natural, then as marvelous, then as impossible and absurd[2].

Probabilmente, Alessandria, laboratorio del meraviglioso *Physiologus* era un ottimo crogiolo per la fusione di neoplatonismo occidentale, sapere ebraico e investigazione araba in una nuova scienza che doveva sorpassare la magia naturale, ma i centri internazionali d'elaborazione erano Baghdad – dove un ebreo convertito all'Islam, Rabban al-Tabari, aveva tradotto in Arabo l'*Almagesto* di Tolomeo e dove l'alchimista e medico Al-Rāzī, ancora nel IX secolo, aveva pubblicato *il Kitāb al-Manṣūrī* e il *Kitāb al-ḥāwī*, testo in cui confluivano saperi medici greci, siriani, arabi e indiani – e Cordoba – dove già attorno al Mille, Hasday ibn Shaprut aveva gettato le basi del linguaggio scientifico, nella sua traduzione della *Materia medica* di Pedanius Dioscorides, e che aveva dato i natali a Mosè Maimònide, uno dei primi razionalisti decisi a rifiutare il valore di astrologia e magia.
Tuttavia, nel campo della zoologia in generale, e dell'ornitologia in particolare, bisognerà attendere molto tempo, e le nuove scoperte geografiche, per leggere qualcosa di nuovo.
Nel *Sumario de la natural historia de las Indias* (1523) di Gonzalo Fernandez de Oviedo, accanto alle descrizioni di stupefacenti animali esotici, troviamo notizia di uno strano uccello notturno che nutre una spiccata antipatia per i pipistrelli:

> En Tierra-Firme hay unas aves que los cristianos llaman pájaros nocturnos, que salen al tiempo que el sol se pone, cuando salen los murciélagos, y es grande la enemistad de estas aves con los dichos murciélagos, y luego andan volándolos y persiguiendo a los dichos murciélagos, golpeándolos lo cual no se puede ver sin mucho placer de quien los mira[3].

Il curatore dell'edizione consultata frustra, però, le nostre speranze di aver trovato una nycticorax d'oltreoceano, informandoci che si tratta, invece, di un *tapacamino*, imparentato con il caprimulgo, distante tanto da strigidi, quanto da ardeidi[4]. Ma come si vedrà tra breve, c'è chi proprio nel caprimulgo identifica la nycticorax.
Una delle prime opere sistematiche del nuovo secolo, *Avium praecipuarum, quarum apud Plinium et Aristotelem mentio est, brevis et succincta historia*, pubblicata nel 1544 da William Turner, è – come denuncia già il titolo – un'opera d'erudizione. La νυκτικόραξ aristotelica è però già sparita, per lasciare il posto alla *noctua* latina oltre che a un piccolo errore nella citazione di Gaza:

> DE NOCTUA. Γλάυξ, *noctua, Anglice an ouul, or an houulet, Germanice ein eul et ein ůle Saxonice*. Aristoteles. Noctuæ, cicuniæ ...[5]

Si riparte dalla primigenia censura pliniana e la nycticorax sembra essere uscita nuovamente di scena. Turner, infatti, pensa che nella nycticorax vada identificato il caprimulgo. Su questa sua ipotesi, basata su una denominazione corrente tedesca, interroga Conrad Gessner, ma il grande naturalista svizzero è prudente:

> Turnerus un litteris ad me missis caprimulgum autem se uidisse scribit prope Bonnam (Germaniae civitatem ad ripam Rheni supre Coloniam) ubi à uulgo appellatur *Naghtrauen*, id est coruus nocturnus. Nos in praecedente pagina pagina effigiem adiecimus auis quae circa Argentoratum [Strasburg], ut audio *Nachtram*, alibi *Nachtrab* nominantur

[1] Il XIV secolo è un'epoca di transizione dai connotati contraddittori, in cui la spinta progressiva inciampa in rassicuranti tentazioni di un ritorno all'ordine della Patristica: « Come si configuri questo XIV secolo non si comprende bene, né chiaro è il concetto di spartiacque tra Medioevo e 'post-Medioevo'. Che cosa sia il 'post-Medioevo' è ancora più equivoco.», Federici 1989, p. 318, rassegna di studi cui si rimanda. Per un'idea della mentalità di questo oscuro *post-Medioevo*, sempre valido Tenenti 1954.
[2] Thorndike 1905, p. 34.
[3] Oviedo 1950, p. 170.

[4] Se però *tapacaminos* significa quel che sembra, bisogna tenere in conto l'irrefrenabile attrazione che porta spesso le giovani civette a farsi intrappolare dai camini.
[5] Evans 1903, p. 120. L'errore è corretto nel seguito: «The Noctuæ, Cicumæ ...».

quae tamen neq caprimulgus neq nycticorax mihi uidetur ...[1]

I resoconti di viaggio assicurano, almeno in teoria, un minimo d'osservazione diretta, e infatti, le *Obsrvations* dell'erudito Pierre Belon, pubblicate nel 1554, offrono qualche spunto d'interesse. Per esempio, per quanto ci riguarda, l'*Egotilax*, uccello osservato a Creta – *nous l'auons nommé une Fresaye ou bien Effraye* – di cui, per ora, ci dice che cosa non è, promettendo successivi ragguagli:

Il ne voit le jour non plus qu'une che cheueche ou chahurlant. Quelques uns prononcent une Offraie, mais ce nom est deu à un autre oiseau, nommé Ossifragus, dont je parleray au livre des oiseaux ou je descriprai Nicticorax[2].

Belon è di parola, e nel suo *L'histoire de la nature des oyseavx*, che appare nell'anno successivo, chiarisce la questione. La sua famiglia dei rapaci notturni (pipistrelli compresi) cerca di integrare l'impianto aristotelico-pliniano.

Greco	**Latino**	**Francese**
Byas	*Bubo*	*Grand Duc*
Otus	*Asio*	*Moyen Duc (Hibou cornu)*
Eleus	*Aluco*	*Hibou*
Glaux	*Noctua*	*Cheueche*
Aegolios	*Ulula*	*Hulote (Huette)*
Aegotilas	*Strix (Caprimulgus, Fur nocturnus)*	*Effraye (Fresayae, Petit Chauhant)*
Nicticorax	*Corvus nocturnus (Cicunia),*	*Corbeau de nuit*[3]

Notiamo qualche difficoltà: i sei rapaci dell'elenco classico sono diventati sette, perché l'ἐλεὸς, di Aristotele, che corrispondeva all'*otus* di Plinio, si è sdoppiato in due specie distinte: *otus* (*Asio otus:* Hibou moyen duc, Gufo comune, Waldohreule, Long-eared owl, Búho chico, Ушастая сова) e *eleus*, che Belon rende con *hibou*. Quest'ultimo è un nome generico, che abbiamo poc'anzi visto applicato all'*Asio otus* e che concerne anche il βύας (in Plinio *ulula*), cioè l'Hibou grand duc di Belon (*Bubo bubo*: Gufo reale, Uhu, Eagle-owl, Búho real, Филин). Che uccello sia l'hibou qui menzionato, è difficile dirlo con sicurezza, ma l'unico altro rapace notturno europeo che si fregia del nome è l'Hibou des marais (*Asio flammeus*: Gufo di palude, Sumpfohreule, Short-eared owl, Búho campestre, Болотная сова). Il γλαύξ (*bubo*) è tradotto *cheueche*, che è certamente la Chevêche (*Athene noctua*: Civetta, Steinkauz, Little owl, Mochuelo común, Домовый сыч).
L'*Aegotilas* – αἰγώλιος, *axio* – è identificato nella Hulote o Huette (*Strix aluco*: Chat-huant, Allocco, Waldkauz, Tawny owl, Cárabo común, Серая неясыть). Con l'*aegotilas* cominciano i proble-mi. Dovrebbe corrispondere alla σκώψ di Aristotele e alla *scops* di Plinio, si suppone l'*Otus scops* (Petit-duc scops, Assiolo, Eurasian scops owl, Autillo europeo, Сплюшка). Belon gli assegna il nome che versioni provenzali del *Philologus* riservavano alla nicticorax, *Fresiae* (*Effraye*), in alternativa con *Petit chauhant*, che all'assiolo potrebbe riferirsi. Ma come nota Paul J. Smith:

The description that, Belon gives of the bird's behaviour (nidification, icy cry) is best applicable to the barn owl (*Tyto alba*), which is still called *effraie* in French today[4].

Se così fosse, entrerebbe in gioco, accanto alle *Strigidae*, anche l'altra famiglia dell'ordine degli *Strigiformi*, quella dei barbagianni o *Tytonidae* (e a questo rassomiglia nell'illustrazione). In realtà, Belon, per *effraie* – o fresia – intende il caprimulgo, che chiama anche, con riferimento a Plinio, *Fur nocturnus*[5]. Poi, però, complici i *Fasti* di Ovidio, lo riannette alle strigidi:

[1] Cfr. Harrison 1949, p. 233; Gessner 1551, p. 604.
[2] Belon 1554, f. 12r.
[3] Belon 1555, pp. 135-145.
[4] Smith 2023, p. 128.
[5] Plinio 1983, p. 478: «Caprimulgi appellantur grandiores merulae aspectu, fures nocturni, interdiu etiam visu carent».

Nocte uolant puerosque petunt nutricis egentes,
Et uitiant cunis corpora rapta suis;
Carpere dicuntur lactentia uiscera rostris,
Et plenum poto sanguine guttur habent.
Est illis strigibus nomen; sed nominis huius
Causa quod horrenda stridere nocte solent[1].

Chiamare in causa il caprimulgo è una sorta di coincidenza intellettuale, che coinvolge, oltre a Belon, Turner e Gessner. Ma la ragione prima di questa tendenza sta in due questioni strettamente correlate: una glottologica, che deriva dal fatto che l'uccello sia popolarmente battezzato *nightjar* e l'altra, l'avvertita necessità di escludere la nycticorax dall'ordine degli Strigiformi, determinata dalle osservazioni. Belon, invece, la applica a un volatile che non esiterà a raffigurare con tutte le caratteristiche dei rapaci notturni. Cosa lo abbia indotto a questa soluzione poco logica non possiamo saperlo, ma se lo studioso francese è informato – come in effetti è[2] – delle ricerche dei suoi colleghi, è probabile che abbia potuto applicare all'oggetto sbagliato, anche per insufficienza di lavoro sul campo, un suggerimento che era nell'aria[3]. Il risultato, però, è quello di lasciare una casella scoperta. Sulla Nicticorax, Belon ripropone, infatti, in ornitologia la scelta filologica di Minton Warren, e si rifugia nella traduzione letterale: *corvus nocturnus*, *corbeau de nuit*. Resta l'alternativa della *cicuma* di Gaza, qui storpiata in *cicunia*. L'errore c'era già stato in Turner, e Evans l'aveva corretto, traducendolo *horned owl*. Anche questo è, però, nome assai generico, scientificamente riferibile solo a rapaci extraeuropei. In Italia, si riscontra una denominazione simile, *civetta cornuta*, che ci riporta all'*Asio otus*, mentre *gufo cornuto* è denominazione corrente in America per il genere *Bubo.*
La nycticorax, resterebbe, quindi, indeterminata.

Aristotele	**Plino**	**Belon**	**Linneo**
βύας	*ulula*	*byas*	*Bubo bubo*
–	–	*otus*	*Asio otus*
ἐλεὸς	*otus*	eleus	*Asio flammeus*
γλαύξ	*bubo*	*glaux*	*Athene noctua*
αἰγώλιος	*axio*	*aegolios*	*Strix aluco*
σκώψ	*scops*	*aegotilas*	*Otus scops*
νυκτικόραξ	*noctua*	*nicticorax*	–

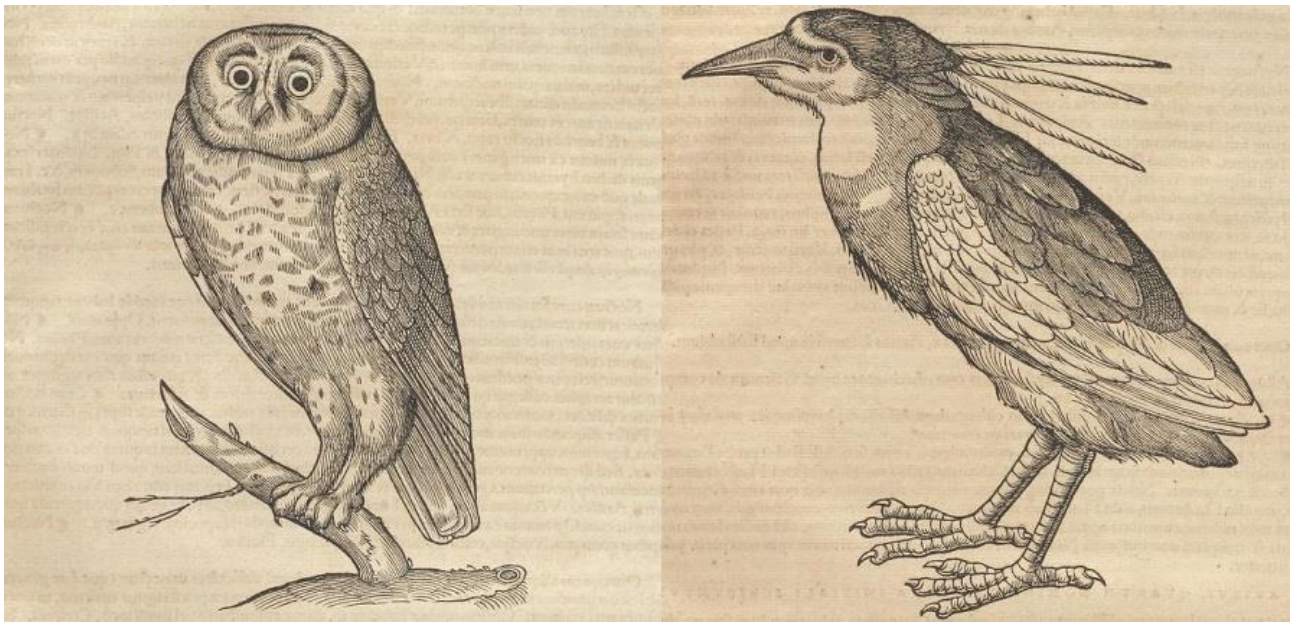
Il vuoto si riflette anche nell'apparato iconografico[4].
La svolta decisiva si ha con Conrad Gessner. Nel secondo volume della sua *Historia Animalium* (1551), riassume congetture e ipotesi sulla nycticorax ormai divenute classiche:

Nycticorax genus avis solitaria ... Obscurus quidam inerte nocticoracem scribit, et bubonem interpretatur ... Nydicoracem multi bubonem esse contendunt, sunt etiam qui afferunt esse orientalem avem, qua nocturnus corvus appelletur ... Nytfiicorax dicitur etiam cicuma. Sunt qui etiam dicant nycticoraca, ... Theodorus apud Aristotele in oti avis descriptione pro nycticorace vertit ululam, quod non probo, aIibi vero ægolium ululam interpretatur, nydicoracem cicumam. Festo ci-

[1] Belon 1555, p. 143.
[2] Smith 2023, p. 126: «Although Belon never mentions his British colleague by name in his works, he is an avid reader of him. It is therefore likely that Belon also read the anecdote of Turner's search for the caprimulgus, for he devotes an unusually detailed account to the bird».
[3] Per il caprimulgo e l'intreccio delle ricerche di Belon, Turner e Gessner si rimanda al già citato Smith 2023.
[4] Smith 2023, p. 128: «Belon mentions that he received some living specimens (a parent bird with some young) of another species from a noble person. Belon had drawings made of these birds. And he himself owns a salted specimen, with the feathers still attached. For some unknown reason, these drawings were not printed in his Histoire des oiseaux».

cuma est auis noctua, nisi forte legendum est nocturna. Graeci etiam noctuam cicymida nominant, per onomatopœiam ut videtur ... Chaldæus Psalmo 102, pro Hebraico nomine kos, vertit kiphupha (noctuam quidam interpretantur;) quod ad cicumam Latinum accedit: et ad cucupha Aegyptiacum, quod est upupa: nam et kos upupam aliqui reddunt. Asiones noctuarum genus maximum Graeci scopas vocant, aliquando nycticoracas, id est ululas: quandoque otos quasi auritas, quoniam plumeas eminentes habent aures ... Septuaginta Regum I,. 26. kore vocem Hebraicam faciunt nycticoracem, alibi perdicem[1].

Gessner sintetizza tutto quanto si è detto sulle nycticorax, riferisce gli anzidetti dubbi di Turner, e – soprattutto – fa un'osservazione importante, laddove riferisce che comunemente sono considerati cacciatori notturni: «Verum non tota nocte id faciunt, sed vespertino et matutino»[2]. Sono dunque predatori che agiscono all'alba e al tramonto e questa sola considerazione basta per distinguerli dall'ordine degli Strigiformi, cui, peraltro, non assomigliano minimamente.



La noctua (p. 597) e la nycticorax (p. 603) di Gessner.

Il destino ornitologico della nycticorax pare ormai segnato, ma un anno dopo, Edward Wotton non accoglie l'osservazione di Gessner e ribadisce che «aduncis quoque unguibus est nycticorax quæ et noctu venando cibum sibi acquirit», riallocandola tra i rapaci notturni[3].

Nel nuovo secolo, Ulisse Aldovrandi fa i conti con la trasmissione storica del genere Strigiformes, e si pone subito la questione della nycticorax:

> Sint igitur, exempli gratia, si non idem, salte sub eodem genere, Chalcis, Cymindis, Hybris, Ptynx, Cicuma, Nycticorax, Otus et præterea Vlula, Bubo, Aluco, et Scops ... Notæ hodie sunt vulgo quinque nocturnarum avium species, videlicet Bubo, Asio, Ulula, Noctua et Aluco. Sed antiqui alias præterea tradidere, quales sunt Accipiter nocturnus, quem nos Hybridem Ariftotelis esse diximus, non autem Cymindim, ut vulgaris est opinio, Corvus nocturnus, quem Græci Νυκτικορακα dicunt, sed hunc Otum esse quibusdam Ariftoteles scribit, Αἰγώτιλας, qui latinis Caprimilgus est, et Capriceps, qui quorundam iudicio idem est cum Caprimulgo[4].

Al naturalista bolognese non sfugge la puntualizzazione di Gessner, che è dirimente per la classificazione dell'uccello tra gli strigiformi:

[1] Gessner 1551, pp. 602-603.
[2] Ibid. p. 604.
[3] Wotton 1552, f. 122v. Ai noti rappresentanti della famiglia, Wotton aggiunge l'*Ascalaphus*, che nel mito fu trasformato in gufo da Demetra. Attualmente, il *Bubo ascalaphus* è una varietà africana del gufo.
[4] Aldrovandi 1599, p. 498.

> Ego apud Aristotelem quæ fequuntur præcipua nocturnarum, quæ aduncis unguibus sunt, et ex venatu vivunt,de quibus hic nobis agendum est, genera esse existimo, Νυκτικόρακα, γλαῦκα, βύα, ἐλὲον, ἀιγώλιον, σκώπα (nam horum simul eodem capite meminit) et ἀιγώτάλιον, cuius alio loco[1].

Il genere, cioè, s'identifica attraverso caratteristiche fisiche (artigli) e abitudini alimentari (caccia notturna), ma bisogna fare i conti con Aristotele, che in una sezione della sua *Historia Animalium* fa un elenco di specie con queste caratteristiche, mentre in altro luogo menziona gli ἀιγώτάλιον. Quest'ultima categoria era stata abbastanza trascurata dalla storia naturale post-aristotelica e poi, come abbiamo visto, rivalutata da Belon in epoca moderna. Aldrovandi segnala l'*errore di Gaza,* che ha dato adito a qualche confusione e ristabilisce il dettato aristotelico:

> Primo loco Theodorus interpres ita habet: *Nocturnarum etiam avium nonnulla aduncis sunt unguibus, ut Cicunia, Noctua, Bubo*. Hic, pro eo, quod in contextu Græca legitur, Nycticorax, traducit Cicunia, dictionem vero Glaux, Noctuam trastulit, et Byas, Bubonem ... Sed mea quidem sententiam perperat. Nycticorax enim Aristoteli ipsi idem est cum Oto sive Asione, ut postea suo loco probabimus[2].

La nycticorax, come Aldrovandi si riserva di provare, è un rapace notturno, e in margine annota: *Nycticorax est Otus sive Asio. Scops Asione minor*. Le differenze all'interno del genere sono quantitative, cioè riferite alle dimensioni, e non qualitative, e l'osservazione di Gessner è recepita ma relativizzata:

> Ad victum non nisi vesperi prodeunt et mane, ipso Philosopho teste, ita dicente, *Noctuæ, Nycticoraces et reliqua quæ interdiu nequeunt cernere, noctu venando sibi cibum acquirunt: verum non tota nocte id faciunt, sed vespertino et mattutino*. [in margine:] Nocturnas aves noctu non exacte cernere[3].

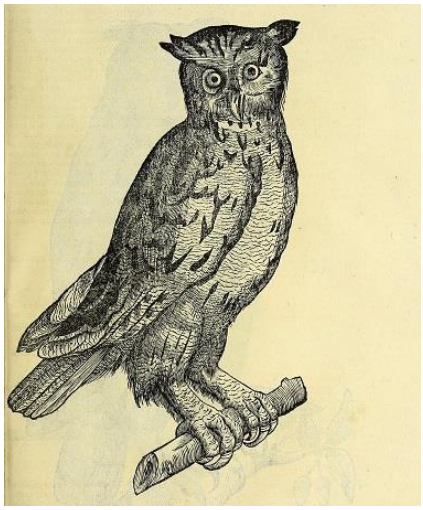
La caccia notturna non è considerata dirimente, Gessner, però, aveva anche tenuto in considerazione evidenti differenze morfologiche tra la nycticorax e gli altri strigiformi. Le descrizioni (e immagini) di Aldrovandi – ad eccezione del caprimulgo, in qualche modo imparentato con gli ἀιγώτάλιον – sono, senza dubbio, di strigidi, ma l'omogeneità deriva dall'assimilazione della nycticorax all'asio (*Verum, ut supra diximus, nos Nycticoracem cum Oto aut Asione eundem dicimus,atque si Ariftoteli credimus, satis ex ipso probavimus*)[4]. Perciò la questione da porre è: *cosa si osserva quando si osserva la nycticorax?*

Il contenzioso è tra filologia e ornitologia: Aldrovandi cerca di identificare in un uccello esistente la νυκτικόραξ di cui aveva parlato Aristotele, mentre Turner, Belon e Gessner cercano di attribuire a un uccello esistente il nome di *nycticorax,* in quanto adatto a ciò che hanno osservato e magari suffragato dalla denominazione popolare. L'atomo di Democrito non è certamente quello di Dalton, ma ciò non toglie che ci si possa interrogare sui limiti che dovrebbe avere, una scienza, a cannibalizzare la propria storia.

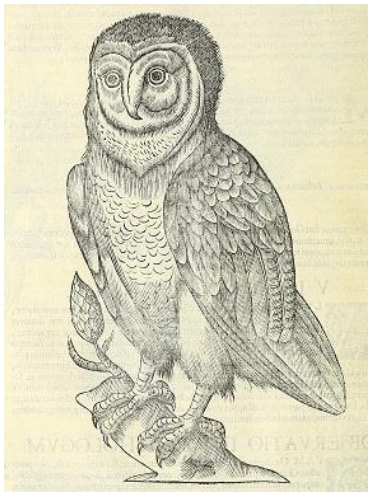
D'altra parte, una nomenclatura condivisa si rendeva sempre più indispensabile per determinare le differenti specie, che oltretutto andavano moltiplicandosi come conseguenza delle scoperte geografiche. Nel 1648, Georg Marcgrave, astronomo e naturalista tedesco, inventa, partendo dal nome indigeno Jacurutu, la nomenclatura *Iacurutu Brasiliensibus* per designare un gufo osservato in Brasile[5], sarà poi utilizzato come protonome *Strix Virginiana* e solo nel 1788, Johann Friedrich Gme-

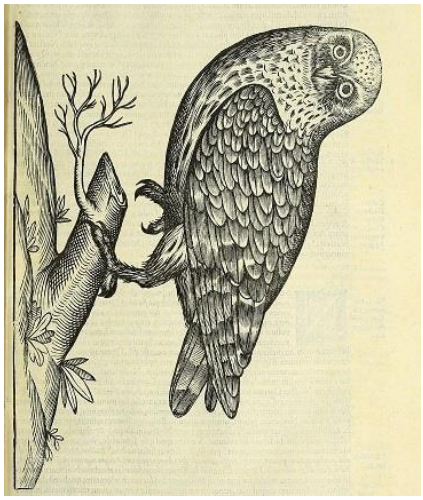
[1] Ibid.
[2] Ibid. pp. 498-499.
[3] Ibid.
[4] Ibid. p. 521.
[5] Marcgrave 1648, p. 199.

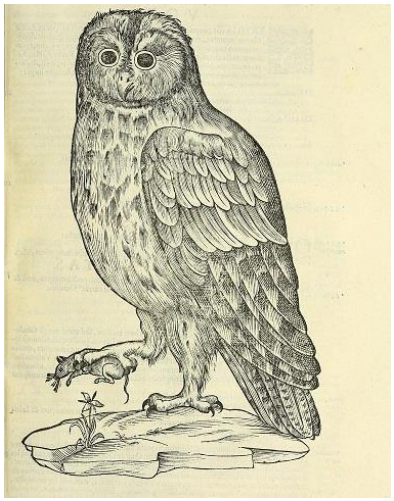
Gmelin – aggiornando il *Systema naturae* di Linneo – gli darà il nome attuale, *Bubo virginianus*, di cui esistono 14 sottospecie, una delle quali, è di certo quella di Marcgrave.


Bubo

Asio


Scops


Noctua


Strix

Caprimulgus

La ritroviamo, corredata d'immagine, nell'*Historiæ naturalis de avibus* pubblicata da John Jonston nel 1657: «*De noctua genere exotico vide Mantissam* ... Iabiru Brasiliebsibus, Belgis vulgo *Negro*»[1]». È un *genere esotico* della *noctua*, alla quale Jonston attribuisce certe caratteristiche della nycticorax, non solo quelle trasmesse da una lunga tradizione, ma anche quelle che sembrano riferirsi alla più recente osservazione di Gessner:

> Inimicitiæ genere dicitur eum cornice quod sibi ova meridie absumat ... Moderata lux quia Noctuæ conveniens, ideo ... per vesperam et circa mattutinum crepusculum venatur[2].

Tuttavia, lo studioso polacco non identifica la nycticorax in questo volatile, bensì nell'asio:

> Asio seu Otus forte ab auribus, qui Alexandro Mindio apud Athenæum Lagotia, quod aures leporinas habeat; aliis apud Aristotelem *Nycticorax*[3].

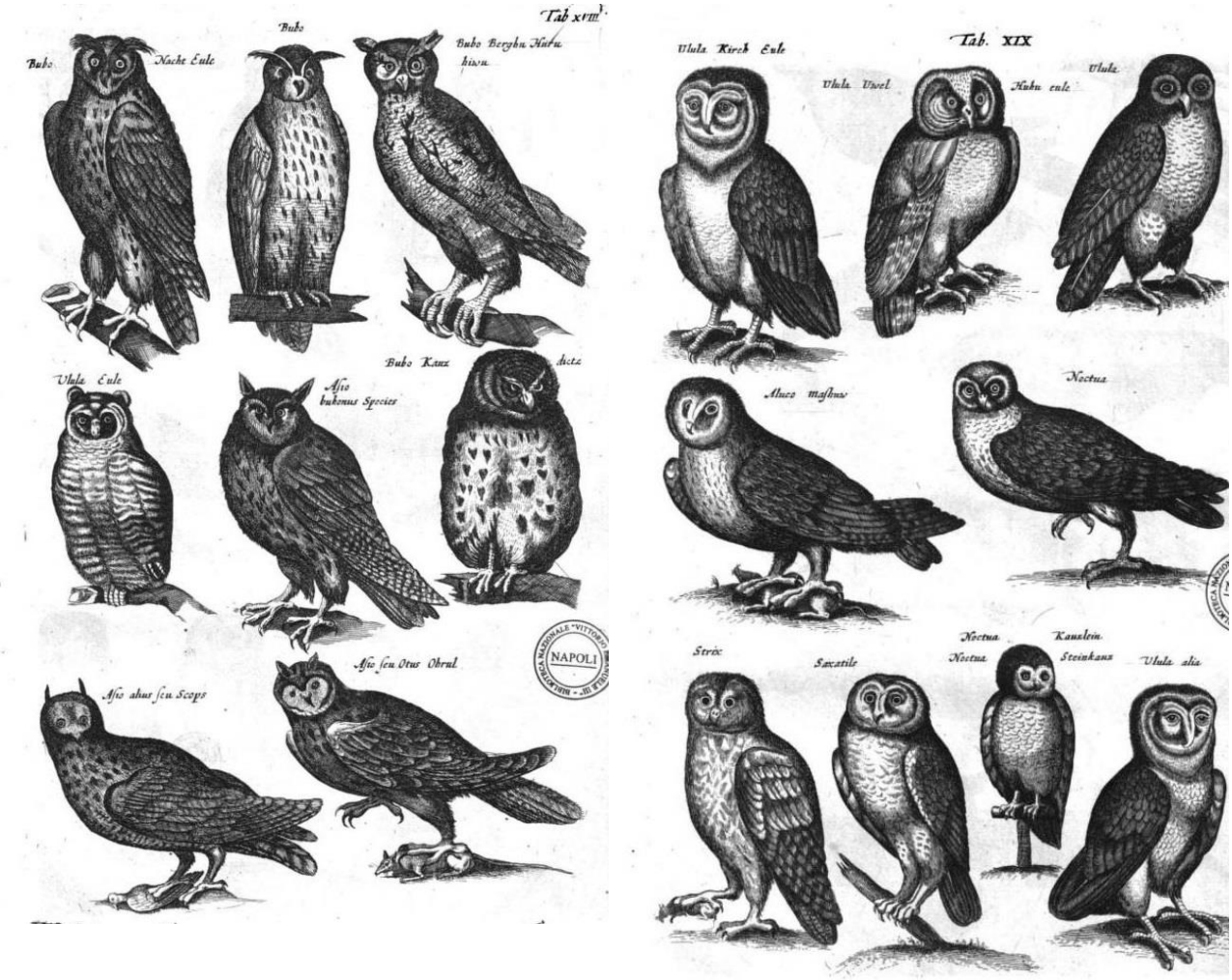
---

[1] Jonston 1657, pp. 33 e 137. *Mantissam* è un riferimento alla seconda edizione dell'*Historia Rerum Naturalium Brasiliæ* di Marcgrave, in cui Willem Piso aggiunge il proprio *Medicina Brasiliensi* seguito dall'*Historiae naturalis et medicae Indiae Orientalis* di Bondt e dalla *Mantissa aromatica* dello stesso Piso.

[2] Jonston 1657, p. 33.

[3] Ibid. p. 30. Per Alessandro di Mindo cfr. Jacobi 1955, p. 499: «Augusteisch-Tiberische zeit. zuweisung von Θαυμάσια und Περίπλους an ihn sehr wahrscheinlich (Wellmann Herm, XXVI 4811. LI 1ff.), aufgenommen sind nur die fragmente,

È una puntualizzazione storiografica, perché dal punto di vista naturalistico, Jonston, nell'iconografia, riproduce la *Nycticorax Gesneri*, che nulla ha più a che fare con gli strigidi .



Benché abbia inserito il *caprimulgus* – insieme a *Bubo, Asio sive otus, Scops, Aluco, Ulula, Strix* – nella sua famiglia dei rapaci notturni[2], Jonston non lo riproduce nelle due ricche tavole che illustrano la relativa sezione. Preferisce collocarlo altrove, così come la *nycticorax* di Gessner e lo *iacurutu* di Marcgrave.

die möglicherweise aus einem der drei genannten werke stammen. die übrigen, namentlich aus Περὲ ζώων. bei Wellmann Herm. XXVI 546 ff».

[2] Ibid. p. 29.

Non si nomina la nycticorax nella modesta compilazione di Christopher Merret[1]. Nell'*Ornithology* di Francis Willughby (1676), cui collabora John Ray, così comincia il capitolo dedicato ai predatori notturni:

> Of Rapacious Notturnal Birds we have in Exgland four sorts besides the *Goatsucker*. 1. The Horn-Owl, in Latine *Otus* or *Asio*, so called from certain small-feathers sticking out on the sides of the head, in forms of Horns or Ears. 2. The White-Owl, called also the *Church-Owl* or *Barn-Owl*; by *Aldrovandus Aluco minor*. 3. The *Brown Owl*, *Screech-Owl*, or *Ivy-Owl*: *Strix Aldrovandi*. 4. *The Grey Owl: Strix cinerea*[2].

Come si vede, il *succiacapre* è compreso nell'insieme – ma ben distinto[3]. Non si affronta, in questo capitolo, la nycticorax, che incontriamo, come night-raven solo molto più avanti, dove si parla dell'Airone cenerino:

> The Germans call it, *Nacht Rab*, that is *Night Raven*, and under that title it is figured and described by *Gesner*, whence *Aldrovandus* propounds it under the title of *Night-raven* for a disting species of bird, subjoyning it to the *Corvus* Sylvaticus of Gesner. It is called Night-Raver, because in the night time it cries with an uncouth voice, like one that were straining to vomit[4].

La rotta verso i trampolieri è segnata e anche l'esotico *Jabiru* è coinvolto nel destino acquatico[5]. La nycticorax si avvia al destino definitivo, ma ci sono battutte d'arresto e arretramenti. Nel *Wondertooneel der nature* di Levinus Vincent, la famiglia dei predatori notturni è formata da *Bubo, Asio* o *Otus, Scops, Aluco, Ulula, Noctua, Strix* e *Caprimulgo*[6]. Non si fa cenno alla nycticorax.
I tre volumi di *A Natural History of Birds* di Eleazar Albin – pubblicati nel 1731 dall'autore (supportato da generosi sottoscrittori) – non è un trattato sistematico, ma piuttosto un'opera d'arte per le centinaia di immagini all'acquerello, a tutta pagina, eseguiti dallo stesso Albin e dalla moglie Elizabeth, entrambi valenti pittori. Le strigidi sono sparse tra i volumi[7], al numero 62 del secondo volume, incontriamo il Night Raven, cioè l'*Ardea Cinerea minor*.

[1] Merret 1667, p 171: «Noctua, *the Night or little grey Owl*, Bubo. Ulula, *the white ooping Owl, or owlet or howlet*. Strix, *the Screech, or screeching Owl*»; p. 172: « Caprimulgus, *the Goat-sukcher*».
[2] Willughby 1678, p. 99.
[3] Ibidem: «To these we shall subjoyn the Goat-sucker, which yet we believe not to be Rapacious».
[4] Ibid. p. 279.
[5] Ibid. p. 275.
[6] Vincent 1706, pp. 113-114.
[7] Albin 1731: 1I, 8 Aluco, Huette; 9 The Brown Owl, Strix; 10 The Churn-Owl, Caprimulgus. II, 9 Bubo, 10 Asio, 11 Aluco, 12 Noctua. IlI, 6 The black Wing'd Horned Owl, 7 The large Brown Owl, 8 The Black Owl. Simile al lavoro di Albin la *A natural history of birds* di George Edwards, London, 1744.

Nel 1735 esce la prima edizione del *Systema Naturæ* di Linneo, nella famiglia degli *Accipitri*, genere *Strix*, si registrano solo quattro specie: *bubo, otus, noctua* e *ulula*[1].
Arnault de Nobleville sembra, invece, impigliato in polemiche antiche, il soggetto sottinteso di questo passaggio della sua *Histoire naturelle des animaux* è proprio la nycticorax:

> Le mot Latin *Noctua* est un nom générique qui peut se donner à tous les Oiseaux de la nuit, quoique la plûpart des Auteurs l'employent particulièrement pour signifier la petite espèce de Hibou qu'on appelle *Chouette* … Il n'y a personne, dit *Belon*, en toute notre Nation qui ne sçache que l'Oiseau de cry effrayant q'on entend crier la nuit en volant, se nomme un Effraie ou Fresaye; mais il faut prendre garde que l'affinité du nom d'Offraye pris pour Fresaye, ne trompe; car c'est un autre Oiseau ... Ils nous semble que c'est lui que les Grecs ont nommé *Ægothelas*, qu'on a traduit en Latin pour *Caprimulgus* et que Pline nomme *Fur Nocturnus* ... On peut assurer que l'Oiseau qui a une si horrible voix et dont nous prétendons parler, est un espève particulière differente de tous les autres Oiseaux de nuit ... On voit ici sensiblement que Belon confond mal-à-propos la Fresaye avec le Tette-Chèvre ou Crapaud-volant. Ce sont pourtant deux Oiseaux bien différents ... Elle habite ordinairement dans les trous profond et inaccessible de Tours et des Clochers ... La Fresaye ou l'Effraye, dite autrement Orfraye ou Orfroye se nomme en Italien *Strige*; en Allemand *Kirch-Eule*; en Anglois *Common Barn Owl, White Owl* ou *Church Owl* … On nomme encore la Fresaye *Petit Chat-huant plombé ... Chouart ... Lucheran*, du mot Latin *Aluco*[2].

Tuttavia, non ci sono dubbi che della nostra primigenia nycticorax parli ancora George Buffon nel 1770. Il capitolo dedicato ai predatori notturni si apre, infatti, con un elenco (esteso) delle specie trasmesse da Aristotele, la loro versione latina di Gaza e la resa in Francese.

[1] Linneus 1735, Tab. I.
[2] Arnault 1756, pp. 343-353.

Aristotele	Gaza	Buffon
byas	*bubo*	*gran duc*
otos	*otus*	*moyen duc (hibou)*
scops	*asio*	*petit duc*
phinis	*ossifraga*	*orfraie*
ægotilas	*caprimulgus*	*tette-chèvre (crapaud volant)*
eleos	*aluco*	*effraie (fressaie)*
nycticorax	*cicunia* *cicuma* *ulula*	*hulotte*
ægolios	*ulula*	*chuette (chevêche)*
glaux	*noctua*	*chat-huant*
charadrios	*charadrius*	–
chalcis	*chalcis*	–
ægocephalos	*capriceps*	–

Il naturalista francese affronta di petto la questione, tutti i naturalisti e i letterati concorderanno con l'identità di *byas* (*bubo*) e grand duc, *otos* (*otus*) e hibou, *scops* (*asio*) e petit duc, *phinis* (*ossifraga*) e orfraie, *ægotilas* (*caprimulgus*) e tette-chèvre, *eleos* (aluco) e *effraie*;

> ... mais ils me demanderont en même temps par quelle raison je prétends que le *glaux* est notre chat-huant, la *nycticorax* notre hulotte et l'*ægolios* notre chouette ou grand chevêche; tandis que tous les Intèrpretes et tous les Naturalistes, qui m'ont précédé ... sont forcés d'avouer qu'ils ne savent à quel oiseau rapporter celui de *nycticorax*[1].

Buffon enfatizza l'indeterminazione che riguarda la nycticorax, rispetto alla quale fa questa osservazione:

> Or les Grecs, dont j'ai souvent admiré la justesse de discerniment et la précision des idées, par les noms qu'ils ont imposées aux objets de la Nature, et qui sont toujours relatifs et frappans ... n'auroient pas appellé *nycticorax*, c'est-à-dire, corbeau de nuit, des oiseaux qui ayant les yeux jaunes ou bleus, et le plumage blanc ou gris, n'ont aucun rapport au corbeau, et ils auront donné avec juste raison ce nom à la hulotte, quu est la seule de tous ces oiseaux nocturnes, qui ait les yeaux noir et le plumage aussi presque noir, et qui de plus approche du corbeau plus qu'aucun autre par sa grosseur[2].

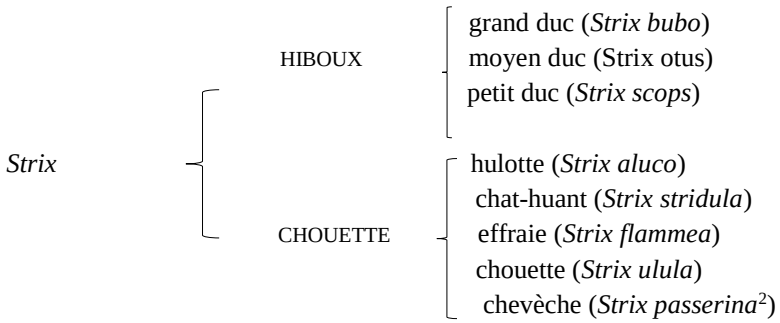
Effettivamente, il rapporto col corvo non era mai stato preso in adeguata considerazione. Buffon aggiunge un'altra considerazione: se la nycticorax era un uccello tanto comune e conosciuto, per Greci ed Ebrei, da prestarsi a comparazioni (*sicut nycticorax in domicilio*), non ha senso cercare di individuarlo in specie rare e poco note[3].

> Là hulotte, qu'on peut appeler aussi la chouette noire, et que les Grecs appeloient *nycticorax* , ou le *corbeau de nuit*, est la plus grande de toutes les chouettes ... c'est son cri, *hou ou ou ou ou ou ou*, qui ressemble assez au hurlement du loup, qui lui a fait donner par les Latins le nom d'ulula , qui vient d'ululare , heurler ou crier comme le loup; et c'est par cette même analogie que les Allemands l'appellent *hu hu*, ou plutôt *hou hou*[4].

L'edizione delle *Oeuvres Complètes* di Buffon si avvale della classificazione di Cuvier, il cui *Tableau éléméntaire de l'histoire naturelle des animaux* è stato pubblicato nel 1792, cioè una trentina d'anni

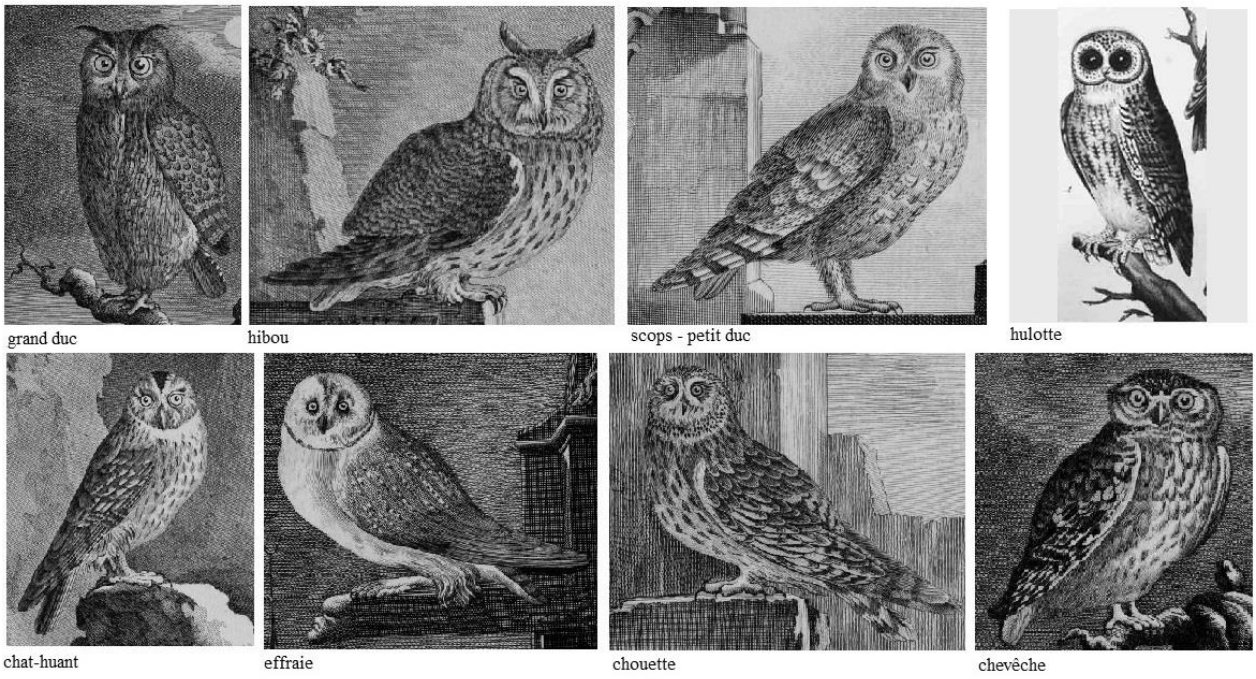
[1] Buffon 1770, pp. 110-111.
[2] Ibid. pp. 112-113; Buffon 1836, p. 91.
[3] Buffon, nello stesso luogo, si sofferma anche sulle traduzioni di Gaza, *cicuma*, *ulula*, *cicunia*. Errore di un copista quest'ultima, delle rimanenti, la più corretta è *ulula*, conducendo, *cecuma*, all'etimologia dell'italiana *zueta* [civetta] e della francese *chouette*.
[4] Buffon 1770, pp. 158-161; Buffon 1835, p. 99.

dopo la X edizione del *Sistema* di Linneo, e la sua nycticorax (*Ardea nycticora*) ha già spiccato il volo verso gli acquitrini[1], ormai espulsa dal genere *Strix*.



Le peregrinazioni della nycticorax sono finite

Buffon



.

Epilogo

La parabola della nycticorax si è dunque compiuta. Il rapace notturno, abitatore di luoghi deserti e diroccati, che inquietava con il lugubre verso il sonno degli uomini, si è trasferito definitivamente, più modesto spauracchio di rospi e ranocchie, tra i canneti delle paludi. A incuriosirci della sua sorte, era stata la glossa di un filologo, che – riconducendo la nycticorax a necti corax – aveva, in qualche modo, applicato al proprio terreno specifico i risultati della moderna ornitologia. Ma ciò era avvenuto, sia chiaro, per pura combinazione, a guidare la scelta di Minton Warren non erano state certo preoccupazioni tassonomiche.

[1] Cuvier 1792, p. 256.
[2] Ibid. pp. 198-199.

Il filologo doveva preoccuparsi delle possibili sviste del compilatore, che su quel nome particolare poteva essere stato sviato dalla frequentazione del Salmo 101, che concordemente, tanto nella versione greca dei Settanta, quanto in quelle latine, non lasciano scampo: nycticorax/νυκτικόραξ. Purtroppo, l'edizione completa del Sangallensis 912, pur annunciata da Warren[1], non fu mai pubblicata, e non possiamo sapere quali criteri guidarono la sua opzione. Certo, il termine "nycticorax" aveva sollevato dubbi – almeno impliciti – già a partire da Plinio, e solo la mediazione biblica lo aveva pienamente reintegrato, non senza suscitare qualche perplessità. Nel IV secolo, Paolino da Nola riferisce la proposta di una (timida) riforma ortografica:

> Quod autem nycticorax scriptum est, nycticoram esse verius asserebat idque probabili ratione videtur ostendere, cum illam avem hoc loco positam dicere quam appellamus noctuam, quia secreto noctibus cantus exerceat et volatus et obscuritate tenebrarum, qua fere cuncta caligant animalia luminetur: unde nycticora aptius quam nycticorax dicitur, quia nycticorax nocturnus corax interpretatio est, nycticora autem nocte videns, eo quod pupilla oculi κόρη a Graecis vocetur[2].

Il problema che si pone è sempre lo stesso: che relazione c'è tra un rapace notturno e il corvo? Apparentemente nessuna: «nihil autem noctuam simile corui habere manifestum est»[3]. Il problema, che si porranno anche i naturalisti, è quello della visione notturna, che in uno dei glossari che Warren, ha a disposizione, è posto in tutt'altro modo:

> Item a nocte haec noctua, ae id est avis quadam nocte volans. Et componitur haec nocticula, et noctiluca, ae id est vermis quidam nocte lucens, et hic nycticorax id est vigilans corvus, quia nictare dicitur pro vigilare: quod in Marciano frequenter[4].

Dunque, proprio di un corvo si tratterebbe, forse non del tutto sveglio, ma abbatanza vigile, e strabuzzante le palpebre. La glossa che segue è: nycticorax : vigilans corvus[5]. In queste due soluzioni, distanti nel tempo, ma mosse da un analogo ragionamento, si polarizzano i termini di un'antica ambiguità che si trascina sin da Isidoro: uccello notturno, la nycticora latinizzata, uccello nottambulo, la nycticorax che mantiene il calco greco.

Ma qui, ancora, ci facciamo suggestionare da questioni estranee alla specificità filologica, rispetto alla quale Warren non dà che un vago indizio. Autori citati e bibliografia suggeriscono, infatti, di cercare le ragioni della sua scelta nell'Itala più che nella Vulgata, ma un'indicazione più precisa manca e ogni attribuzione sarebbe, di conseguenza, arbitraria. L'avventuroso viaggio nel tempo della misteriosa nycticorax si conclude dunque qui, lasciando un mistero irrisolto. Qui, però, finisce solo una parte della storia dell'avis niger, quella relativa alla sua connotazione scientifica e simbolica. Il conturbante rapace ha, però, anche un'altra vita, nella dimensione immaginaria della favola e del mito, di cui si dirà in prossima occasione.

---

[1] Warren 1884, p. 125: «I hope to illustrate by some remarks upon the Codex Sangallensis 912, which I afterwards print in full».

[2] Ihm 1889, p. 526; De Hartel 1894, pp. 346-347. La proposta è di Rufino di Aquileia, che dovrebbe essere l'autore – cf. Amelli 1912, p. XXXIII. – del quarto Salterio del MS. Casinensis 557, in cui, per il salmo 101, si offre una versione sorprendente, p. 70: «Similatus sum pelecano deserto factus sum ut fulica desolata» La folaga, fino a questo momento, non l'avevamo presa in considerazione e non riusciamo a spiegarcela sotto alcun aspetto, se non per la generica insoddisfazione che, in un preciso ambiente culturale, si ha per la traduzione nycticorax.

[3] De Hartel 1894, p. 347. E così prosegue: «porro perspicuum eam, ut dixi, sicut quasdam alias aues noctis in tenebris magis cernere et in lumine caecutire, noctem diebus pati, lucem noctibus usurpare».

[4] Mai 1836 p. 370.

[5] Ibid. p. 382.

Bibliografia

Albertus Magnus 1916 — Albertus Magnus. *De animalibus libri XXVI, nach der Cölner Urschrift* II. Herausgegeben von Hermann Stadler. Münster, Aschendorff, 1916.

Albin 1731 — Eleazar Albin. *A Natural History of Birds* I-III. New York, pubblicato dall'autore, 1731.

Aldrovandi 1599 — Ulisse Aldrovandi. *Ornithologiae, hoc est, De avibus historiae libri XII ... cum indice septendecim linguarum copiosissimo*. Bologna, Franciscum de Franciscis, 1599.

Ambrogio 1845 — *Sancti Ambrosi Mediolanensis Opera Omnia* I, I. Paris, Migne, 1845.

Al-Damîrî 1908 — Al-Damîrî. *Hayât al-Ḥayawân*.(A Zoological Lexicon) II, I. Transl. A. S. G. Jayakar. London-Bombay, Luzac-Taraporevala, 1908.

Anglicus 1491 — *Liber de proprietatibus rerum Bartholomei Anglici*. Impressus Argentine, 1491.

Aristotele 1476 — Aristotele. *De animalibus*. Venezia, Johannes de Colonia et Johannes Manthen, 1776.

Aristotele 1811 — *Aristotelis De animalibus historiae, libri X. Graece et Latine.* Textum recensuit Iul. Caes. Scaligeri versionem, diligenter recognovit commentarium amplissimum indicesque locupletissimos adiecit Io. Gottlob Schneider. II. Lipsiae, Bibliopolio Hahniano, 1811.

Aristotele 1868 — Aristoteles. *Thierkunde*. II. Kritisch-Berichtigter Text ... von H. Aubert und Fr. Wimmer. Leipzig, Engelmann, 1868.

Aristotele 1883 — *Aristotle's History of Animals*. Translated by Richard Cresswell M. A. London, Bell & Sons, 1883.

Aristotele 1910 — Aristotele. *Historia Animalium.* D'Arcy Wentworth Thompson (ed.), Oxford, Clarendon, 1910.

Aristotele 1969 — Aristote. *Histoire des animaux.* III, Texte établi et traduite par Pierre Louis. Paris, Belles Lettres, 1969.

Aristotele 2008 — Aristotele. *Vita, attività e carattere degli animali. Historia Animalium* VIII (VI)- IX (VIII). Traduzione di Andrea L. Carbone. Palermo, duepunti edizioni, 2008.

Aristotele 2017 — Aristóteles. *Investgación sobre los animales*. Introducción de Carlos García Gual; Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 2017.

Arnott 2007 — William Geoffrey Arnott. *Birds in the Ancient World from A to Z.* London-New York, Routledge, 2007.

Arrigoni 1904 — Ettore Arrigoni degli Oddi. *Manuale di ornitologia italiana; elenco descrittivo degli uccelli stazionari o di passaggio finora osservati in Italia*. Milano, Hoepli, 1904.

Arnault 1756 — Arnault de Nobleville. *Histoire naturelle des animaux* III. Paris, Desaint et Saillant-Cavalier-Le Prieur,1756.

Artemidoro 1601 — *Artemidori Daldiani Oneirocritica,* Nicolai Rigaltii ad Artemidorum notae. Paris, Marcum Orry, 1603.

Bachniak 2019 — Tatiana Bachniak. “Die Regel der Übersetzung nach Hieronymus in der Theorie und Praxis.” *Vox Patrum*, 71, 2019, [25-42].

Bartsch 1868 — Karl Bartsch. *Chrestomathie provençale. Accompagnée d'une grammaire et d'un glossaire. Eberfeld*, R.L. Friderichs, 1868.

Basilio 1515 — *Hexameron Magni Basili per Ioannem Argyropolum e greco in latinum conversum.* Roma, Maxochium Romanæ Achademiæ, 1515.

Basilio 1857 — *S. P. N. Basilii Opera omnia quæ extant.* Opera et studio ordine Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri. Paris, Migne, 1857.

Beauvais 1494 — [Vincent de Beauvais]. *Speculum naturale Vincentii*. Liechtenstein, Hermannus, 1494.

Beda 1862 — *Venerabilis Bedæ, Opera Omnia* IV. Paris, Migne, 1862.

Belon 1554 — Pierre Belon. *Les obseruations de plusieurs singularitez et choses memorables trouuées en Grece, Asie, Judée, Egypte, Arabie ... en trois livres.* Paris, Cauellat, 1554.

Belon 1555 — Pierre Belon. *L'histoire de la natvre des oyseavx, avec levrs descriptions, et naïfs portraicts retirez du natvrel, escrite en sept livres*. Paris, Corrozet, 1555.

Benoit 1804 — Luigi Benoit. *Ornitologia Siciliana. O sia catalogo ragionato degli uccelli che si trovano in Sicilia*. Messina, Fiumara, 1804.

Berlière 1928 — Ursmer Berlière. *L'ordine monastico dalle origini al secolo XII*. Bari, Laterza, 1928.

Beullens- Gotthelf 2007 — Pieter Beullens, Allan Gotthelf. “Theodore Gaza’s Translation of Aristotle’s *De Animalibus*: Content, Influence, and Date.” *Greek, Roman and Byzantine Studies* 47, 4, 2007, [469 – 513].

Bewick 1871 — *Bewick's Select fables of Aesop and others*. London, Bickers, 1871.

Bochart 1712 — *Samuelis Bocharti Opera omnia. Hoc est Phaleg, Chanaan, et Hierozoicon. Quibus accesserunt dissertationes variae ... Praemittitur vita auctoris à Stephano Morino descripta* ... Leida-Utrecht, Boutesteyn, Luchtmans-Van de Water, 1712

Braccini 2016 — Tommaso Braccini. “Intorno a ‘byssa’: una nota testuale ad Antonino Liberale, 15.4.” *Lexis. Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica*, 34, 2016, [347-356].

Budé 1554 — Guillaume Budé. *Lexicon graeco-latinum. Seu Thesaurus linguæ Graecæ* ... Genevæ, ex officina J. Crispini, 1554.

Buffon 1836 — *Œuvres complètes de Buffon ... augmentées de la classification de G. Cuvier*. IX. Paris, Dunénil, 1836.

Buffon 1770 — Georges Louis Leclerc de Buffon. *Histoire Naturelle des oiseaux* II. Paris, Imprimerie royale, 1770.

Beck 1884 — *Sulpicius Apollinaris*. *Scripsit J. W. Beck. Adlecta est Appendix Dissertationis: De differentiarum Scriptoribus Latini*. Oppenheim, Gröningen, 1884.

Cantimpré 1973 — *Thomas Cantimpratensis. Liber de natura rerum*. Editio princeps secundum codices manuscriptos. Herausgegeben von Helmut Boese, Teil 1. Berlin - New York, De Gruyter, 1973.

Capponi 1979 — Filippo Capponi. *Ornithologia Latina*. Genova, Istituto di filologia classica e medievale, 1979.

Cahier 1851 a — Charles Cahier. "Le Physiologus ou Bestiaire." *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature sur le Moyen Age*. Rédigés ou recueillis par Charles Cahier et Arthur Martin, II. Paris, Poussielgue-Rusand, 1851, [85-100].

Cahier 1851 b — [Charles Cahier]. " Bestiaires." *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature sur le Moyen Age*. Rédigés ou recueillis par Charles Cahier et Arthur Martin, II. Paris, Poussielgue-Rusand, 1851, [106-232].

Cahier 1853 — [Charles Cahier]. " Bestiaires." *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature sur le Moyen Age*. Rédigés ou recueillis par Charles Cahier et Arthur Martin, III. Paris, Poussielgue-Rusand, 1853, [203-288].

Cahier 1874 — [Charles Cahier]. "Du Bestiaire et de plusieurs questions qui s'y rattachent." *Nouveaux Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature sur le Moyen Age.* Rédigés ou recueillis par Charles Cahier et Arthur Martin. Paris, Didot, 1874, [106- 164].

Cyranides 1775 — *The Magik of Kirani King of Persia and Harpocration, Containing the Magic and Medicinal Vertues of Stones, Herbs, Fishes, Beasts and Birds*. 1775. [Renaissance Astrology Facsimile Editions, Iowa City, 2005.]

Cyranides 1909 — F. De Mély. *Les lapidaires de l'Antiquité et du Moyen Age*. *III Les lapidaires grecs*. Paris, Leroux, 1909.

Dauerling 1876 — *Glossae quae Placido non adscribuntur nisi in libro glossarum. Recensuit illustrauit auxit A. Dauerling*. Akademische Buchdruckerei von F. Straub, München, 1876.

Dodsley 1895 — Robert Dodsley. *Aesop's fables; together with The life of Aesop by De Meziriac*. Chicago, Rand-McNally, 1897.

De Bruyne 1929 — Donatien De Bruyne. "La lettre de Jérôme à Sunnia et Fretela sur le Psautier.": Zeitschrift fur die neutestmentliche Wissenschaft XXVIII, 1929, [1-13].

Du Bus 1914 — Gervais du Bus. *Le Roman de Fauvel*. Publiée par Arthur Langfors. Paris, Didot, 1914.

Du Cange1885 — *Glossarium Mediæ et infimæ Latinitatis*. *Conditum a Carolo du Fresne domino Du Cange.* Favre, Niort, 1885.

Eliano 1958 — Aelian. *Characteristics of Animals*. I. With an English Translation by A. F. Scholfield. London-Cambridge (Massachussets), Einemann-Harvard University Press, 1958.

Evans 1903 — *Turner on Birds. A schort and succint history …* Cambridge, Cambridge University Press, 1903.

Federici 1989 — Graziella Vescovini Federici. “Il Pensiero Scientifico Del Secolo XIV Nella Storiografia Contemporanea.” *Studi Storici*, 30, 2, 1989, [279–320].

Forcellini 1928 — *Totius Latinitatis Lexicon. Consilio et cura Jacobi Facciolati. Opera et studi Ægidi Forcellini*. V. I. Baldwin and Cradock, London, 1928.

Frehen-Lang 1968 — H. Frehen, B. Lang. “Tier.” *Bibel-Lexikon*. Herausgegeben von Herbert Haag. Köln-Zürich, Benziger, 1968.

Gesenius- Buhl 1921 — Wilhelm Gesenius. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Bearbeitet von Frants Buhl. Leipzig, Vogel 1921.

Gessner 1551 — *Conradi Gesneri Historia Animalium* II. Zurich, Froschoverum, 1551.

Goetz 1889 — *Corpus Glossariorum Latinorum a Gustavo Loewe incohatum IV. Codicum Vaticani 3221 Sangallensis 912 Leidensi 67F edidit Georgius Goetz*. Teubner, Leipzig, 1889.

Goetz 1892 — *Corpus Glossariorum Latinorum a Gustavo Loewe incohatum III. Hermeneumata Pseudodositheana edidit Georgius Goetz. Accedunt hermeneumata medico-botanica vetustiora*. Teubner, Leipzig, 1892.

Goetz 1894 — *Corpus Glossariorum Latinorum a Gustavo Loewe incohatum V. Placidum liber glossarum. Glossaria reliqua edidit Georgius Goetz*. Teubner, Leipzig, 1894.

Goetz 1899 — *Thesaurus glossarum emendatarum confecit Georgius Goetz.* Pars Prior. Teubner, Leipzig, 1899.

Goetz - Gundermann 1888 — *Corpus Glossariorum Latinorum a Gustavo Loewe incohatum II. Glossae Latinograecae et Graecolatinae ediderunt Georgius Goetz et Gottholdus Gundermann. Accedunt minora utriusque linguae glossaria*. Teubner, Leipzig, 1888.

Graves 2022 — Michael Graves. *Jerome, Epistle 106 (On the Psalms)*. Atlanta, SBL, 2022.

Harris 1965 — M. Roy Harris. “Bufo, ‘Owl’ or ‘Toad’ in the *Libro de Los Gatos*?” *Hispanic Review*, 33, 2, 1965, [147–151].

Harrison 1949 — Thomas P. Harrison.“Two of Spenser’s Birds: Nightraven and Tedula.” *The Modern Language Review*, vol. 44, no. 2, 1949, [232–235].

Hieronymus 1912 — *S. Eusebii Hieronymi Epistulae* II. Recensuit Isidorus Hilberg. Wien-Leipzig, Tempsky- Freytag, 1912.

Hildebrand 1854 — *Glossarium Latinum Biblothehecae Parisinae Antiquissimum Saec IX. Descripsit primum edidit, adnotationibus illustravit G. F. Hildebrand*. Dieterichian, Göttingen, 1854.

Hippeau 1852 — M. Célestin Hippeau. *Le Bestiaire Divin De Guillaume, Clerc de Normandie, trouvère du XIII^{e} siècle*. Caen, Hardel, 1852.

Hoffmann 1830 — Heinrich Hoffmann. *Fundgruben für Geschichte deutscher Sprache und Litteratur* I. Breslau, Grass, 1830.

Hommel 1877 — Fritz Hommel. *Die aethiopische Uebersetzung des Physiologus.* Leipzig, Hinrichs, 1877.

Inguanez - Fordyce 1965 *Glossaria Latina Iussu Academiae Britannicae Edita V. Abba, Aa. Ediderunt C. Theander, M. Inguanez, C. J. Fordyce*. Olms, Hildesheim, 1965.

Isidoro 1878 *S. Isidori Hispalensis, episcopi doctoris opera omnia. Recensente Faustino Arevalo* III. Paris, Garnier et Migne, 1878.

Isidoro 1801 *S. Isidori Hispalensis, episcopi hispaniarvm doctoris opera omnia. Recensente Faustino Arevalo* III. Roma, Fulgoni, 1801.

Jacoby 1995 Felix Jacobi. *Die Fragmente der griechischen Historiker* I. Leiden-New York-Köln, 1995.

Jonston 1657 *Historiæ naturalis de avibus libri sex. Cum æneis figuris Johannes Jonstonus, medicinae doctor, concinnavit*. Amsterdam, Ioannem Iacobi filius-Schipper., 1657.

Keller 1913 Otto Keller. *Die Antike Tierwelt*. II. Leipzig, Engelmann, 1913.

Köhler-Baumgarten 1967 Walter Baumgartner, Ludwig Koehler. *Hebraisches und Aramaisches Lexikon zum Alten Testament*. Leiden, Brill, 1967.

La Fontaine 1872 *Fables de La Fontaine précédées de la vie d'Ésope*. Tours, Mame, 1872.

Land 1862 J. P. N. Land. *Anecdota Syriaca* IV. Leiden, Brill, 1862.

Lauchert 1889 Friedrich Lauchert. *Geschichte des Physiologus.* Strassburg, Trübner, 1889.

Lindsay 1911 W. M. Lindsay. "The Editing of Isidore Etymologiae." *The Classical Quarterly*, 5, 1911), [42-53].

Lindsay 1918 W. M. Lindsay. "Bird-Names in Latin Glossaries." *Classical Philology*, XIII, 1, 1918, [1-22].

Lindsay - Thomson 1921 W. M. Lindsay; H. J. Thomson. *Ancient lore in medieval Latin glossaries.* Milford, Oxford University Press, London - New York, 1921.

Linneo 1758 *Caroli Linnaei Systema naturæ per regna tria naturæ, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*. Lars Salvius, Stockholm, 1758.

Loch 1883 *Biblia Sacra Vulgatæ Editionis. Juxta Exemplaria Ex Typographia Apostolica Vaticana Romæ 1592 & 1593*. Edidit Valentinus Loch. Regensburg, 1883.

Loewe 1876 *Prodromus Corporis Glossariorum Latinorum. Quaestiones de glossariorum latinorum fontibus et usu scripsit Gustavus Loewe.* Teubner, Leipzig, 1876.

Loewe 1884 a *Glossae Nominum edidit Gustavus Loewe. Accedunt eiusdem opuscula glossographica collecta a Georgio Goetz*. Teubner, Leipzig, 1884.

Löwe 1884 b G. Löwe. "Aus lateinischen Glossaren." *Archiv für lateinische lexicographie und grammatik mit einschluss des älteren mittellateins.* Teubner, Leipzig, I, 1884, [21-34].

Lutz- Pedrizet 1907 J. Lutz, P. Pedrizet. *Speculum humanae salvationis*. *Les sources et l'influence iconographique* I. Mulhouse, Meininger, 1907.

Marcgrave 1648 Georg Marcgrave. *Historiæ Rerum Naturalium Brasiliæ Libri Octo*. Leiden-Antwerpen, Johannes de Laet, 1648.

Ménage 1750 — Gilles Ménage. *Dictionnaire etymologique de la langue Françoise* I. Paris, Briasson, 1750.

Merret 1667 — Christopher Merret. *Pinax rerum naturalium Britannicarum*. London, Roycroft, 1667.

Möbius 1877 — Theodor Möbius. *Analecta norræna; Auswahl aus der isländischen und norwegischen Litteratur des Mittelalters*. Leipzig, Hinrichs, 1877[2].

Morris 1872 — Richard Morris. *An Old English Miscellany C ontaining a Bestiary, Kentish Sermons, Proverbs of Alfred, Religions Poems of the thir-teenth century*. London, Trübner, 1872.

Müllenhoff-Scherer 1873 — K. Müllenhoff, W. Scherer. *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII-XII Jahrhundert*. Berlin, Weidmann, 1873.

Neis 2023 — Rafael Rachel Neis. *When a Human Gives Birth to a Raven: Rabbis and the Reproduction of Species*. California, University of California Press, 2023.

Nettleship 1880 — Henry Nettleship. "Verrius Flaccus. I" *The American Journal of Philology*, 1, 3 1880, [253-270].

Nettleship 1881 — Henry Nettleship. "Verrius Flaccus. II" *The American Journal of Philology*, 2, 5 1881, [1-19].

Northup 1908 — G. T. Northup. "El libro de los gatos. A text with introduction and notes." *Modern Philology*, V, 4, 1908, [477-554].

Oehler 1847 a — Oehler, Franz. "Zur Litteratur der Glossen." *Archiv für Philologie und Paedagogik. Neue Jarbücher für Philologie und Paedagogik*. Herausgegeben von M. Johann Christian Jahn und Reinhold Klotz. XIII, I. Teubner, Leipzig, 1847, [230-297].

Oehler 1847 b — Oehler, Franz. "Zur Litteratur der Glossen." [Schluss.] *Archiv für Philologie und Paedagogik. Neue Jarbücher für Philologie und Paedagogik*. Herausgegeben von M. Johann Christian Jahn und Reinhold Klotz. XIII, III. Teubner, Leipzig, 1847, [325-387].

Olaus Magnus 1555 — Olaus Magnus. *Historia De Gentibus Septentrionalibus* … Roma, G. M. Viotti, 1555.

Oviedo 1950 — Gonzalo Fernandez de Oviedo. *Sumario de la Natural Historia de las Indias.* Pánuco, Biblioteca Americana, 1950.

Paltrinieri 2021 — Elisabetta Paltrinieri. "Il punto sul titolo e le morali finali del *Libro de los gatos.*" *Artifara*, 2, 2021, [349-364].

Peters 1898 — Emil Peters. *Der griechische Physiologus und seine orientalischen Übersetzungen.* Berlin, Calvary, 1898.

Perry 1952 — Ben Edwin Perry. *Aesopica*. Urbana, University of Illinois Press, 1952.

Pirie - Lindsay 1965 — *Glossaria Latina Iussu Academiae Britannicae Edita.* IV Placidus, Festus. Ediderunt J. W. Pirie; W. M. Lindsay. Hildesheim, Olms, 1965.

Plinio 1983 — Gaio Plinio Secondo. *Storia naturale*. II. Traduzioni e note di Alberto Borghini, Elena Giannarelli, Arnaldo Marcone, Giuliano Ranucci. Torino, Einaudi, 1983.

Quicherat 1862 — *Addenda Lexicis Latinis*. Investigavit collegit digessit L. Quicherat. Hachette, Paris, 1862.

Rabano 1864 *B. Rabani Mauri Opera Omnia* V. Paris, Migne, 1864.

Riede 1993 Peter Riede. "Glossar der hebräischen und aramäischen Tiernamen/Tierbezeichnungen." *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*. Herausgegeben von Bernard Janowski, Ute Neumann-Gorsolke und Uwe Gleßmer. Neukirchen-Vluin, Neukirchener Verlag, 1993, [361-376].

Riede 2002 Peter Riede. *Im Spiegel der Tiere. Studium zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel.* Göttingen, Vandenhoec & Ruprecht, 2002.

Rönsch 1875 Rönsch, Hermann. *Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache*. Elwert, Marburg, 1875.

Savi 1829 Paolo Savi. *Ornitologia toscana; ossia, Descrizione e storia degli uccelli che trovansi nella Toscana, con l'aggiunta della descrizioni di tutti gli altri proprj al rimanente d'Italia*. Pisa, Tipografia Nistri, 1829.

Šedinová 2016 Hana Šedinová. "*Incendula* or *monedula*? An Enigmatic Bird Name in Medieval Latin-Written Sources." *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 74, 2016, [89-109].

Servius 1881 *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii recenserunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen*. II. Lipsiae, Teubner, 1881.

Socin 1903 A Socin. "Thiere der Bibel." *Kurzes Bibelwörterbuch*. Herausgegeben von H. Guthe. Tūbingen-Leipzig, Mohr, 1903, [670-674].

Solino 1895 *C. Iulii Solini Collectanea rerum memorabilium*. Iterum recensuit Th. Mommsen. Berlin, Weidmann, 1895.

Smith 2023 Paul J. Smith. "From Philology to Ornithology: Early Modern Naturalists in Search of the Bird *caprimulgus*." *Humanistica Lovaniensia*, 72, 2023, [123-138].

Sweet 1883 *Epinal Glossary, Latin and Old English of the Eigth Century. Photolithographed from the original ms. by W. Griggs. And edited with translitteration, introduction and notes by Henry Sweet*. Trübner and Co. London, 1883.

Tenenti 1957 Alberto Tenenti. *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*. Torino, Einaudi, 1957.

Theobaldus 1928 *Physiologus a metrical Bestiary of twelve chapters by Bishop Theobald*. Translated by Alan Wood Rendel. London, Bumpus, 1928.

Thomas 1868 Thomas, Georg M. *Ein lateinisches Glossar des 9 Jahrhunderts aus Codex lat. Mon. 6210*. Straub, München, 1868.

Thompson 1895 D'Arcy Wentworth Thompson. *A Glossary of Greek Birds*. Oxford, Clarendon, 1895.

Thorndike 1905 Lyn Thorndike. *The Place of Magic in The Intellectual History of Europe.* New York, 1905.

Tychsen 1795 *Physiologus Syrus seu Historia Animalium XXXII*. Edidit, vertit et illustravit Olaus Gerhardus Tychsen. Rostock, Stiller, 1795.

Vincent 1706 Levinus Vincent. *Wondertooneel der nature*. Amsterdam, Halma, 1706.

Vulcanius 1600 *Thesaurus vtriusque linguae ... opera Bonauenturae Vulcanii.* Patius, Leiden, 1600.

Warren 1884 Minton Warren. "On Latin Glossaries, with Especial Reference to the Codex Sangallensis 912." *Transactions of the American Philological Association*. 1884, V. 15, [124-228].

Warren 1885 Minton Warren. *On Latin Glossaries, with Especial Reference to the Codex Sangallensis 912*. J. Wilson and Son University Press, Cambridge, 1885.

Whittingham 1829 William Whittingham. "Essay on the Life and Writings of Samuel Bochart." *Essays and Dissertations in Biblical Literature*. 1, New York, Carvili, 1829 [107-168].

Willughby 1678 *The ornithology of Francis Willughby of Middleton … in three books*. London, Martyn, 1678.

Wölfflin 1884 *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik mit Einschluss des Älteren Mittellateins. Als Vorarbeit zu einem Thesaurus Linguae Latinae*. Herausgegeben von Eduard Wölfflin. I. Teubner, Leipzig, 1884.

Wotton 1552 *Edoardi Wottoni Oxoniensis De differentiis animalium libri decem*. Paris, Vasconsanum, 1552.

Wright 1841 Thomas Wright. *Popular Treatises on Science Written During the Middle Ages, in Anglo-Saxon, Anglo-Norman, and English*. London, Taylor, 1841.

Zeiller 1935 Jacques Zeiller. "La lettre de Saint Jerome aux Goths Sunnia et Frete-la". *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. LXXIX, 2, 1935, [238-250].